

Tithe - AL KALAMU FALSATH - E - LSLIM (1984)
Lectur - Alauddin Sheikh Mohd. Husein Khan Badine
Bukhulu Mathee Khami (Lecturer).

Date - 1985

Page - 290.

Subjects -



49 940

1

342

میزبان اور مکتبہ کا نام

الحمد لله والمنة كرام وكمال حكت وکلام کی جلد کتاب نایاب لا جواب فیہ خاص عام

(حصہ اول)

الکلام فی الفلاسفہ

(جو زبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے)

جس میں فلسفہ کے ساتھ کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں

نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے

مصنفہ خیر علامہ دو الہی تین جناب مولانا ابوالشیح محمد رضا حسین خان صاحب مدظلہ

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن فہ عام لکھنؤ

مخطوط حق تالیف بار اول ماہ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

مطبع نایاب و نادر و نادر

فہرست مباحث حصہ اول کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام					
صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۲	۱	التماس -	۳۷	۷	بیان تقسیم ممکن
۳	۱	خطبہ -	۳۹	۱۳	استدلال متکلمین
۶	۴	البرہان علی ضرورت الحکمۃ			نفی مجردات پر -
۸	۱۳	بحث اول واجبات	۴۰	۱۵	بحث تقسیم جوہر -
۱۰	۳	بحث وجود اور عدم کی	۴۲	۹	بحث ترکیب جسم
۱۲	۱۲	بیان مسائل اشترک			جوہر فرد سے -
		وجود متعلق بحث وجود	۴۴	۱۰	بحث اقسام اعراض
		وعدم -	۴۵	۱۶	بحث جزو -
۱۸	۳	اشترک وجود کے	۵۳	۱۱	بحث تامل جوہر -
		متعلق تحقیق -	۵۴	۱۰	بحث بقا جسم
۲۴	۵	استدلال زیادت وجود			دو وقتوں میں -
		برہانیت فی الذہن -	۵۵	۱۲	بحث تدافل -
۳۴	۱۲	بحث وجوب اسکان	۵۶	۳	بحث عدم خلوص جسم
		واعتناع -			اعراض سے -

صفحه	سطر	مضمون	صفحه	سطر	مضمون
۵۷	۱۰	جسم کادیکها جاننا -	۷۹	۱۱	بحث حرارت و برودت
۵۸	۴	بحث تنهائی اجسام	۸۱	۱۵	بحث ربطت و پیوست -
۶۰	۱۰	بحث خلای -	۸۲	۱۲	بحث آواز -
۶۲	۷	بحث تفصیل اعراض -	۸۲	۱۳	بحث اعتماد -
۶۷	۱۱	بحث حرکت -	۸۶	۸	بحث تالیف -
۶۹	۶	بحث سکون -	۸۷	۱۵	بحث عرض واحد و
۷۰	۲	بحث اجتماع -	۸۷		محلون بین -
۷۱	۵	بحث افتراق -	۸۷	۵	بحث بقای جوهر -
۷۱	۳	انواع مذکوره بحث	۸۹	۱	بحث حیات -
		افتراق کابیان -	۹۲	۵	بحث قدرت -
۷۱	۱۳	بحث رنگ -	۹۵	۶	بحث عجز -
۷۳	۱۲	بحث روشنی -	۹۷	۱۳	بحث اعتقاد -
۷۵	۱	بحث ظلمت -	۹۶	۱۲	بحث علم -
۷۷	۱۱	بحث ذائقه -	۱۰۴	۵	بحث طین -
۷۷	۱۳	بحث روح -	۱۰۴	۱۳	بحث عقل -

صفحه	سطر	مضمون	صفحه	سطر	مضمون
١٠٨	١٠	بحث عقل موجب تکلیف -	١٢٣	٦	بحث احکام عامه اعراض -
١١٠	٦	بحث نظر	١٢٩	١	بحث احکام عام
١١٣	١	بحث فائده نظر	١٥١	٩	بحث ضدین
١١٦	٢	بحث وجوب نظر	١٥٥	١٠	بحث تقیضین -
١١٨	٢٧	بحث حکم وجوب نظر	١٥٨	١	بحث عدم و ملکه
١٢١	٤	بحث اول واجب	١٥٩	٩	بحث متضایضین
١٢٢	٨	بحث علم بعد نظر صحیح	١٦١	١٢٧	بحث جماع مثالیین
١٢٢	٥	بحث دلیل	١٦٣	١	بحث وحدت کثرت
١٢٦	١١	بحث اراده کراهت	١٦٩	١	بحث تقسیم وجودات و قدیمین
١٢٩	٢٧	بحث شهوت نفرت			
"	١٣٧	بحث لذت و الم	١٦٦	٦	بحث حدوث و قدم
١٣٢	٣	بحث مزاج	١٦٨	٢	بحث احکام مستقیم و حادث
"	٩	بحث ادراک			
١٣٦	١٣٧	بحث شرایط رویت	١٨٠	٦	بحث علت اجتماع

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۱۸۲	۲	بحث مؤثر موجب	۱۹۹	۶	بحث احد حقیقی
		و مختار	۲۱۰	۱۱	بحث صادر اول و
	۱۳	بحث علت معلول			ملاذ علی بحسب اے حکماء
۱۸۵	۱	بحث قسام معلول	۲۲۲	۱۳	بحث ترتیب موجودات عالم
۱۸۶	۴	بحث معلول احد			بحسب اے حکماء
۱۸۸	۶	بحث تاخر معلول	۲۲۷	۱۱	بحث احکام عقول
	۱۷	بحث علت عدم			بحسب اے حکماء
		و عدم علت	۲۳۳	۱۲	بحث بسیط
۱۹۰	۱۲	بحث انصاف	۲۳۳	۱۰	بحث جزئی و کلی
		علیت معلولیت	۲۳۴	۳	بحث تقسیم کلی بحسب افراد
۱۹۱	۹	بحث دور	۲۳۶	۱۰	بحث حدوث عالم
۱۹۲	۹	بحث تسلسل			واشبات عالم
۱۹۳	۱۳	بینہ ثبوت ذات	۲۴۸	۱۲	شبهات متعلق
		حد او ربطلان			حدوث عالم اور
		تسلسل میں			انکے جواب

۲۹۱/۱۵۴
۱۳۰۱

التاس

اس کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام میں اس فلسفہ کا میں نے جواب لکھا ہے
جو دین اسلام کے خلاف ہے خواہ وہ فلسفہ قدیم ہو یا جدید ہو فلسفہ قدیم میں اکثر
مسائل میں میری ماخذ اس کتاب میں کتب رسائل حکیم ابوعلی ابن سینا اور کتب
امام غفر الدین رازی اور کتب و رسائل حکیم محقق نصیر الدین طوسی اور شرح مفت
سید یوسف جرجانی اور شرح مقاصد علامہ تفت زانی اور رسالہ بعض علماء
سینے نو بحث اثنتہ عشرے اور کتب علامہ حلی اور کتاب نہج مستبصرین فی فضل
مقداد اور کتاب احقاق الحق علامہ قاضی نور الدین شوشتری اور کتاب علامہ
سید ولد علی صاحب لکھنوی اور کتاب حدیث کافی رئیس المحدثین محمد ابن
یعقوب کلینی اور شرح کافی صدر المتألمین ملا صدر الدین شیرازی ہیں۔
اور فلسفہ جدید میں میرے ماخذ بعض کتب و رسائل مطبوعہ مصر و بیروت و ایران
ہیں جو وہاں کے علماء کی تصنیف ہیں عربی داں واقف ہیں کہ عربی زبان میں کس قدر
اختصار کی گنجائش ہے۔ مگر میں نے اردو زبان میں ادنیٰ عربی کتابوں کا خلاصہ و
لب لباب جو طول و طویل عبارت میں بڑے بڑے مجلدات عربی زبان میں بیان
ہوئے ہیں نہایت مختصار کے ساتھ اس غرض سے لکھا ہے کہ جو اکیس

عربی زبان اور فلسفہ مذہبی اچھی طرح نہیں جانتے اور اپنے عقائد کی دلیل سے پٹنگی چاہتے ہوں اور ان کے عقیدے بچتے ہوں اور جو غیر عربی داں نجات آخر تک کے طالب ہوں اور کو ہر مذہب کی حقیقت معلوم ہو اور ساتھ اس کے اور ان کے امور ترقی و تہذیب دنیاوی میں کسی قسم کا خلل نہ واقع ہو چکی ضرورت تمام عقلا رقوم میں تسلیم ہو چکی ہے اور وہ مسلمان طالب علم جو انگریزی میں علوم پڑھتے ہیں اور ان کے عقائد کی حفاظت ہو اس لئے کہ عربی زبان کے فلسفہ کی تکمیل سے بوجہ ضروریات زمانہ وہ مجبور ہیں اور بہت کم مر حل زندگی متعلق زندگی دنیا اور ان کو ملے کرنا ہیں اور ان قوموں سے اور کو مقابلہ کرتا ہے جو تعداد دو تہیں اونسے بہت زیادہ ہیں اور علمی ترقی میں ہی اور ان کا قدم مسلمانوں سے بہت آگے بڑھ گیا ہے میرے نزدیک اس میری مختصر کتاب کے غور سے پڑھنے کے بعد جو خلاصہ و لب لباب بڑی بڑی کتابوں کا ہے۔ اس فلسفہ کی کوئی حقیقت کسی عقل مند کی نظر میں باقی نہ رہے گی جو دین اسلام کے خلاف یہ میری ہی رائے نہیں ہے بلکہ بعض محققین اہل یورپ کی بھی آگے قریب آ رہے وہ کہتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے مذہب کے خلاف فلسفہ کا خوب بلکہ کیا میرے قول کی تصدیق میری اس کتاب کے دیکھنے سے ہوگی اسلئے کہ حکما ریونان کے فلسفہ کا مقابلہ متکلمین اہل اسلام نے کیا ہے اس کتاب میں میں نے داخل کیا ہے کہ اہل علم انگریزی داں اور اردو داں حضرات دیکھیں کہ مسلمانوں نے فلسفہ حکما ریونان کا کیا مقابلہ کیا ہے اور اس زمانہ میں جسے فلسفہ جدید کے نام سے موسوم ہے اور مسلمانوں کے مذہب کے خلاف کہا جاتا ہے اس کا مقابلہ مسلمان کیا کرتے ہیں جہاں تک

میری عقل نے رسائی کی ہے میں نے اکثر مقامات میں خود بھی استدلال کیا ہے اور اپنی عقل سے محض اعانت امر حق و واقعی کی غرض سے فیصلہ کیا ہے مگر ہر شخص کے لئے وہی فیصلہ قطعی ہے جو اس کی عقل کرے۔ اور بعد مقابلہ دلائل نسریقین جو فیصلہ وہ شخص کرے گا جو دل سے امر حق و واقع کا طالب ہے وہ خدا کے سامنے اس کے لئے حجت ہوگا بلکہ وہی مطابق واقع ہوگا۔ ایسے کہ تحقیقات کی حد امکان بشری سے زائد نہیں ہو سکتی میسر نزدیک یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص امر حق کی طلب میں کوشش کرے اور امر حق اس کو دستیاب نہواگرچہ وہ کوشش کسی ہی توڑی ہو مگر بلا تعصب و طرفداری اور بلا خیال ناموری اور منفعت مالی ہو میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ خدا اس کی مدد ضرور کرتا ہے۔ جو خدا سے صدق دل سے اعانت کا طالب ہو اور تشران مجید کی آیت والذین جاہدوا فینا لنھدینھم سبیلنا سے بخوبی یہ امر ثابت ہے۔

اور مجھے اس امر کا خیال بعد سچ کتاب پیدا ہوا ہے کہ میری کم غنتی اور صحیح صاحب کی کمی مہربانی کے سبب اس کتاب میں بہت سی غلطیاں معمول سے زیادہ ہونگے بلکہ شاید تکرار بعض مضامین میں بھی ہو جیسا کہ مجھ کو سہ۔ توجہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ضرور ان کو اپنی راہوں کی جانب ہدایت کریں گے ۱۲۔ منہ۔

دوسرے کلام کے بعض اہل صفحہ کے پروف کے دیکھنے سے شبہ ہوتا ہے
 جو میری نظر سے اتفاقاً گزرے ہیں۔ میں نے روپیہ کے صرف تین اہل
 کمی نہیں کی ہے مگر میری تفصیل ضرور ہے جس سے اہل علم حضرات کو اصلاح
 کی تکلیف ہوگی اور کم استعداد طالب علم صاحبان کو زیادہ تکلیف ہوگی۔
 اس کا علاج بخرا سکتے کچھ نہیں ہے کہ ناظرین سے معذرت کروں اور اگر
 یہ کتاب اہل علم حضرات غیر عربی والوں کے لیے پسند فرمادیں تو اس
 کتاب کو نظر ثانی کے بعد پھر چھپوا دوں۔ مجھے امید ہے کہ ناظرین کتاب
 میری معذرت کو قبول کر کے مجھے ممنون کریں گے اور اشاعت تالے سے
 التجا ہے کہ وہ اس کام کی تکمیل میں میری اعانت فرمائے
 مجھے اس کتاب کے نفع مالی مطلوب نہیں ہے اس لیے اعلان کرتا ہوں
 کہ یہ کتاب بلا قیمت اہل علم شائقین کے نذر ہوگی جو صاحب اس کتاب کو
 کرنا چاہیں وہ پرنٹیشن سے طلب کریں
 لکھنؤ۔ محلہ ڈیورہ سی آغا میر مکان رضا حسین صاحب کمزرا غامین صاحب
 یا۔ سردار مرزا صاحب۔

رضا حسین

وَمِنْ بَيِّنَاتِ كَيْدِ الْكَافِرِينَ
وَمِنْ بَيِّنَاتِ كَيْدِ الْكَافِرِينَ

الحمد لله والمنه كمال وحکمت وکلام کی جدید کتابیاب و اجواب فیہ خاص عام

(حصہ اول)

الکلام فی الفسقہ

(جوزبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے)

جس میں تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں
نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے
مصنف خیر علامہ ذوالترتین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب
بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن فہ عام لکھنؤ
بعد حفظ حق تالیف بار اول ماہ ذیقعدہ ۱۳۲۶ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

مطبع نادر و نوری قادیان

التاس

اس کتاب کے غیر مکمل مسودہ چند سال سے لکھے ہوئے پڑے تھے جن پر کم فرصتی کی وجہ سے نظر ثانی کی بھی نوبت نہیں آئی تھی بعض اجاب کے صرا سے ایک غیر قابل طینان مین نے نظر کی اور اون کے اصرار سے مین نے اس کتاب کی اشاعت پر اس خیال سے جرأت کی کہ ہماری زبان مین ایسی کتاب کی نہیں ہو جس میں بقدر ضرورت حکمت مذہبی مطابق فلسفہ عقلی ہوا ایسی حالت مین کچھ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہی اور اس غرض سے کہ طالبانِ مرتحق کو اچھی طرح تحقیق کا موقع ملے جہاں تک مجھے ممکن ہوا ہی مین نے یہ کوشش کی ہو کہ کسی فرقہ و مذہب کی قوی دلیلیں اور جواون پر قابل لحاظ اعتراض ہوئے مین اور اون کے عمدہ اور معقول جواب جو میری نظر سے گذرے مین یا میرے ذہن مین آئے مین اس مختصر کتاب مین فرو گذاشت نہ ہوں بلکہ اکثر ضروری مسائل مین جملہ حقائق اور اون کے جواب بھی لکھے مین اور اس نظر سے کہ طالبانِ علوم کا وقت ضرور ہے زیادہ صرف نہ ہو مین نے تا امکان حاجت سے زیادہ طول اور اختصار مین مطلوب ہے اجتناب کیا ہو اور جہاں تک ہو سکا ہو اسل مین بھی مین نے سعی کی ہو کہ یہ کتاب عام فہم ہوتا کہ ہر طالبِ مرتحق و واقع کو مطلوب تک پہنچائی ہو

(رضاحسین)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تفرد بوجود الوجود وخلق الخلق بالكرم والجود
والصلوة والسلام على أوليائه سيما افضل خلقه محمد وآله
والله المعصومين سيما عليّ مفخر كل موجود أمّا بعد فيقول
عبد الله الراجي رحمة ربه القوي رضا حسين ابن المولى الاعظم
والخبر الاكرم العارج الى معارج العرفان نواب شيخ بنده علي بن
اعلى الله مقامه في دار الجنان انه قد التمس مني اعتراف الاخوان وسئلني
اجلة الغلان ان ابرهن حقيقة الاسلام اين حقائى سائر المذاهب والاديان
سألكم مسائل الحكماء والمتكلمين بالدليل والبرهان في لغة اهل الفهم
لانه ليس فيهم تلك العلوم الا قليل لا يشقه لسيل لمن اراد النجاة
من خطرات التقليد واعرض عن جهالة العوام كما دل عليه العقل
وقواعد الاسلام فاجبت لهم راجيا من الله ولي الخيرات العفو عن السيئات
مع تضاعف الحسنات فلخصت مسائل الحكمة والكلام وسميتها
الكلام على فلسفة الاسلام وبه استعين وهو الموفق وخير معين

فاقول عقل انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک قوت نظری۔ دوسری قوت عملی
 قوت نظری سے بقدر طاقت بشری انسان علم حقائق اشیاء حاصل کر سکتا ہے
 اور قوت عملی سے انسان ایسے اخلاق و عادات درست کر سکتا ہے جس سے انسان کے
 امور معاش و معاد کی اصلاح بہترین طریقہ سے ہو اور عقل نظری۔
 دوم عقل عملی کہلاتی ہے۔ عقل عملی جب عمدہ عادتوں سے تکمیل پاتی ہے تو
 آردو میں اسکا عقل خلاقی سے موسوم ہونا مناسب ہو اس عقل کے موافق
 عمل کرنے سے انسان مستحقِ مدح و ثناء دینا و مستوجبِ ثوابِ آخرت ہوتا ہے
 اور اسکے خلاف عمل کرنے سے انسان مستحقِ امانت و مذمت دینا و عذاب
 آخرت ہوتا ہے اور کمال قوت نظری وہ ہے کہ انسان کو اس قدر علم حقائق
 اشیاء جس حقیقت سے وہ واقع ہیں موجود ہیں حاصل ہو جسکا حاصل کرنا بشر کو
 ممکن ہے۔ اور کمال قوت عملی اور خلاقی ہیئت عقل عملی کا استحکام ہے
 جو افراط و تفریط کے درمیان میں ہو یہ اخلاقی ہیئت شرع و حکمت سے
 مطلوب ہے اور عرفی اہل دانش و تمیز اور اصطلاح اہل شریعت میں بی بین
 ملکہ عدالت سے موسوم ہے اور آردو میں ملکہ انسانیت و شرافت اس سے
 عبارت ہے حکمت سے مراد علم احوال موجودات مطابق واقع ہے اور وہ
 باعتبار قوت نظری و قوت عملی دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے ایک حکمت نظری
 دوسری حکمت عملی حکمت نظری وہ ہے جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق نہ ہو

اور غرض اس سے محض حصول علم ہی جس طرح ہر کو علم زمین و آسمان وغیرہ کا حاصل ہوتا ہے۔ اور حکمت علمی وہ ہے جس کو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق ہو اور غرض اس سے محض حصول علم ہی نہ ہو بلکہ اس سے غرض یہ ہو کہ علم کے مطابق عمل بھی کیا جاوے تاکہ امور معاش و معاد میں بہترین طریقہ سے اصلاح ہو پس غایت حکمت یہ ہے کہ انسان اس مرتبہ کمال انسانی کو حاصل کرے جو انسان کے لیے ممکن ہو اور اس مرتبہ کمال مسرت و لذت تک پہنچی جس کا وہ اپنی فطرت سے شائق و طالب ہے حکمت نظری میں علم الہی و کلام طبعیات و ریاضیات میں اور حکمت عملی میں علم تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن میں علم تہذیب اخلاق وہ ہے جو بالانفراد ہر شخص کے متعلق ہو اور علم تدبیر منزل وہ ہے جو اون چند اشخاص سے متعلق ہو جو ایک ساتھ ایک گھر میں بشرکت رہتے ہوں اور علم سیاست مدن وہ ہے جو کا تعلق اون اشخاص سے ہو جو کسی شہر یا ملک میں رہتے ہوں اگر یہ علوم خدا کی جانب سے ہوں تو ناموس الہی اور فقہ سے موسوم ہوتے ہیں۔

دوسری قسم ہے تقسیم علم حکمت اہل تمیز کے نزدیک اس طرح ہوتی ہے کہ ایک حصہ میں مبادی و مقدمات کا بیان ہوتا ہے دوسرے حصہ میں اہل مقاصد مطالب بحث ہوتی ہے واسطیہ میں نے اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا اول حصہ میں مقدمات مثل امور عامہ اور جواہر و اعراض و حدوث عالم سے بحث کی ہے اور

دوسرے حصہ میں اثبات خدا اور تیسرے حصہ میں خدا کا عدل اور چوتھے حصہ میں بنوت اور پانچویں حصہ میں بحث امامت چھٹے حصہ میں بحث معاد اور ساتویں حصہ میں حکمت اخلاق سے بحث کی ہے اور ہر حصہ کو کلام سے نامزد کیا ہے۔

البرہان علی ضرورت الحکمت

جبکہ ترقی و کمال کی جانب قوت نظری عقل انسانی کی حرکت کا یہ طریقہ فطرت انسانی میں ہے کہ مطلوب مہول کے حاصل کرنے کے لیے اوں معلومات سابقہ کی ترتیب سے کچھ کچھ حاصل کرے اور یہی تعلق مطلوب مہول کو ساتھ ہی اور وہ دلیل سے موسوم ہوتی ہے اور انسان اپنی فطرت سے ہر شے کے ثبوت میں دلیل کا طالب ہی نہیں دلیل سے ضرورت حکمت کا بیان مناسب ہے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ ضروری اور واجب فعل ہر شخص کو جانتا ہے جسکی ترک بہن خوف ضرر ہو اور اسکے عمل میں لانے سے خوف ضرر رفع ہوتا ہو جیسا کہ ہر شخص کے بیان سے ظاہر اور علم وجدانی سے ہر انسان کو بالبداہت معلوم ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ علم حکمت نظری سے انسان بقدر طاقت بشری نافع و مضر اشیاء سے واقف ہو سکتا ہے اور قوت عمل کی تکمیل سے انسان ہر ضرر سے محفوظ رہ سکتا ہے اور اس تمام و کمال لذت و مسرت کو حاصل کر سکتا ہے جسکا حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن ہے اور ادون و دون قوتوں کی تکمیل بدون علم حکمت کے ممکن نہیں ہے

سہ اگرچہ قید تعلق و میانانہ علمائے نین نگاہی ہے مگر میری رائے میں یہ قید ضروری جیسا کہ اوکھاؤغہ نہیں ہے

پس یہ امر ثابت ہو کہ ہر فرد بشر پر حکمت کا حاصل کرنا حکم عقل سے واجب ہے
 کیونکہ اوس کے ترک میں خوف ضرر ہے اور اوس کے حاصل کرنے سے خوف ضرر
 دفع ہوتا ہے اور دفع ضرر عقلاً واجب ہے اور انسان وہ منافع عظیم اوس سے
 حاصل کر سکتا ہے جس کا حاصل کرنا بجز حکمت کے حاصل کرنے کے کسی اور طریقہ
 سے ممکن نہیں ہے اور جبکہ وہ حکمت جس کا نفع محض زندگی دنیوی پر موقوف ہو
 ناقص و ناتمام ہے کیونکہ دفع خوف آخرت کے لیے وہ کافی نہیں ہے حالانکہ خوف
 آخرت معقول و بصیر سے موجود ہے کیونکہ بے شمار جماعت انسان جن میں کثرت سے
 عقلاً بھی شامل ہیں ان کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان کے لیے بعد موت ایک
 دوامی زندگی ہے اور عالم آخرت میں ہمیشہ اوسکو بسر کرنا ہے اور اوسکو اوس
 عالم میں یا ایسے سخت آلام کا سامنا ہے جنکے مثل دنیا میں آلام نہیں ہیں یا
 وہ مسرت و لذت ہے جو تمام شوائب آلام سے پاک ہے جسکے لیے انقطاع و وال
 نہیں ہے اور حکمت دین کے لیے تمام و کامل ہے کہ اوس سے خوف دنیا و آخرت دونوں
 دفع ہوتا ہے پس اوس علم حکمت کا اقتضا جس کا وجوب دلیل و برہان سے
 ثابت ہے حکمت دین پر ہوتا ہے۔ اس حکم عقلی کے قاعدہ سے ہر ایک علم جسکی
 ضرورت انسان کو ہو اوس کا حاصل کرنا انسان کو واجب ہے اور قدر واجب
 جس کا حاصل کرنا ہر شخص ماقول و بالغ پر قطعاً ثابت ہے حکمت نظریہ میں ہر علم ہے
 جس سے نجات آخرت کی امید ہے اور وہ علم کلام ہے جس سے عقائد مذہبی

یقینی دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں اور اسکی ضرورت اسلیے ہی کہ انسان تقلید میں مبتلا نہ ہو کیونکہ تقلید سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن سے خوف و در نہین ہوتا ہے اور حکمت عملیہ میں وہ علوم ہیں جنکی احتیاج انسان کو اصلاح امور معیشت و باہمی معاشرت و مشارکت کے لیے ہوتی ہے جسے انسان کو تمام زندگی کی ضروریات کا سرانجام بلا خوف و ہمت عقلاء و موافقہ آخرت ہوتا ہے اس مطلب کے جانب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ الاف التحیۃ والثناء نے نہایت عمدگی سے اشارہ فرمایا ہے اور وہ یہ ہے ھم اللہ امرأۃ اخذ لنفسہ واستعد لومسہ و علماتہ من این والی این و فی این یعنی خدا رحم کرے اس شخص پر جو اپنے نفس کے لیے بھلائی کا انتظام کرے اور اپنی خواہگاہ کے لیے آمادہ رہے اور جانے کہ کہاں سے آیا ہے اور کہاں ہے اور کہاں جائیگا یعنی کمال قوت نظری و عملی وہ معتبر ہے کہ جس سے انسان کی ضروریات زندگی و دنیا کا انتظام ہو اور خوشناسی اور خدا شناسی سے انسان کی نجات معاد کا انصرام ہو۔

بحث اول واجبات

حکمت دین میں اول واجبات و اہم ضروریات اصل اصول مذاہب و ادیان یعنی خداوند عالم کی معرفت میں نظر و فکر کرنا ہے جس کے ترک سے انسان کو عظیم ترین ضرر کا خوف ہے کیونکہ بیشمار انسان فطرت عفتل انسانی سے اور کثرت سے عقلاء و لیل و برہان سے صانع عالم کے وجود

اس عقائد کے ساتھ قائل ہیں کہ صانع و مالک عالم موجود ہو اور وہ صاحبِ ممت و اقتدار مدبر و قاهر ہی ہر شے اور اسکی مخلوق اور مخلوک ہو شخص اپنے افعال کا اسکی جانب سے ذمہ دار ہی ہر نیک فعل کی جزا اور بد فعل کی سزا اسکی جانب سے عین ہو جو بندہ اسکی حکومت کا منکر اسکی نعمتوں کا کافر اس کے فرمان سے منحرف ہوگا وہ سخت عذاب اور عقاب کا مستوجب ہوگا اور فرمان بردار بندہ دوائی امت اور آرام ابدی و مسرت سرمدی سے ہمکنار ہوگا پس معرفت الہی میں نظر و فکر نہ کرنے میں ایسا خوف ظاہر ہو جو عقل کے نزدیک لائق اعتبار ہی کہم سے کم اس قدر ضرور ہی کہ جب بہت سے عقلاء صانع عالم کے موجود ہونے اور اسکی رضا و غضب کے قائل ہیں پس قبل اسکے کہ انسان صانع عالم کے وجود اور اس کے صفات و افعال کے دلائل میں نظر و فکر کرے یہ بات عقل کے نزدیک جائز بلکہ ہر صاحب عقل کو اس بات کا گمان غالب ضرور ہوگا کہ شاید بار باری تعالیٰ موجد و ہوا اور اس کے لئے غضب و عذاب ہوا اور انسان جہالت کے مستحق عذاب و عقاب قرار پاوے اور وہ نعمت و احسان جو انسان کو عطا ہوئی ہے انسان سے لے لیا جائے اور ممکن ہو کہ انسان ہمیشہ قعدامت اور گردابِ فتنہ و محبت میں مبتلا ہے امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ نے نہایت خوبی سے اس مطلب کو نظم فرمایا ہے جہاں کہا ہے

قال الخیر والطیب کلہما لا یسقط الا مواءمۃ قال الیکما انما کما قلت بنحسیرہ انما حقنا خسا علیکما

یعنی خیر اور طیب ہے کہا کہ مردہ کبھی زندہ نہونگے میں نے جواب دیا کہ اگر تمہارا قول صحیح ہوا تو میرا کچھ نہ بگڑیگا اور اگر میرا قول صحیح ہوا تو تم کو نقصان پہونچے گا اور گھٹائے میں ہونگے

الکلام الاول

فی المقدمات

بحث وجود و عدم

وجود اور عدم کا بدیہی علم ہر شخص کو حاصل ہے۔ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شیء ہے یا نہیں۔ اول وجود ہے دوسرا عدم ہے اور جب وجود و عدم کا علم بدیہی ہے تو انکی تعریف کی حاجت نہیں ہے اور وجود کی تعریف بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف کسی شیء کی بدون اسکے نہیں ہو سکتی کہ اسکا معرفت اُس سے زیادہ معروف اور واضح ہو اور وجود سے زیادہ کوئی شیء معروف اور واضح نہیں ہے اور جو تعریفین وجود و عدم کی کی گئی ہیں وہ سب فاسد ہیں کیونکہ اوہ سے دور لازم آتا ہے مثلاً یہ تعریف کہ وجود وہ ہے جو قدیم اور حادث سے منقسم ہو سکے اور عدم وہ ہے جو قدیم و حادث سے منقسم نہ ہو سکے یا وجود ثابت العین ہے اور عدم منقہ العین ہے یا وجود وہ ہے جو فاعل یا منفعل ہو اور عدم وہ ہے جو فاعل یا منفعل نہ ہو یا وجود وہ ہے جس سے خبر دنیا ممکن ہو اور عدم وہ ہے جس سے خبر دنیا ممکن نہ ہو وجہ فساد اول تعریف یہ ہے کہ وجود کی تعریف اس چیز سے کی گئی ہے جسکا پہچانا وجود کے پہچاننے پر موقوف ہے کیونکہ قدیم وہ ہے جسکے وجود کے قبل عدم نہوا اور حادث وہ ہے جسکے وجود کے پہلے عدم ہو پس قدیم و حادث

دونوں کی تعریف ایک مفہوم کا جزو وجود ہی اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا
 وجود کی معرفت اون دونوں کے قبل لازم ہو مگر جب وجود کی تعریف میں
 وہ دونوں داخل کیے گئے تو یہ امر لازم آیا کہ یہ دونوں وجود پر مقدم ہوں
 پس دور کے لازم آنے سے تعریف باطل ہوئی دوسری تعریف بھی اسوجہ سے
 باطل ہو کہ ثبوت اور وجود ایک شے ہے اسی طرح نفی و عدم بھی ایک ہی
 شے ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے پس یہ امر ظاہر ہے
 کہ وجود کا سمجھنا وجود کے سمجھنے پر اور عدم کا سمجھنا عدم
 کے سمجھنے پر موقوف ہی اور یہی دور ہی تیسری تعریف اسوجہ سے باطل ہو کہ
 فاعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا فائدہ ہے اور منفعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا
 فائدہ حاصل کرے اس حالت میں بھی ظاہر ہو کہ اون دونوں کا پہچانا وجود
 کے پہچاننے پر موقوف ہی چوتھی تعریف بھی اسوجہ سے باطل ہو کہ خبر دنیا
 امکان ہو متصف ہو اور امکان سلب جو عدم ہو پس امکان کا سمجھنا وجود عدم کے سمجھنے پر
 موقوف ہی اور یہ دور ہی امام فخر الدین ازہی نے یہ گمان کیا ہو کہ وجود بدیہی تصور ہی مگر حکم
 بدیہی کسی ہی اور سپر ہست لال کیا ہو کہ تصور اپنے وجود کا شہرخص کے نزدیک ہی ہو اور وجود مطلق
 اس کا جزو ہی یعنی وجود مطلق وجود مقید کا جزو ہی کیونکہ عام خاص کا جزو
 ہوتا ہی اور جب خاص یعنی اپنے وجود کا تصور بدیہی ہو تو مطلق وجود
 جو اس کا جزو ہے وہ بھی بدیہی ہو گا کیونکہ اگر وجود کا تصور کسی ہو

تو اپنے وجود کا تصور بھی کسی ہو کیونکہ کل اپنے جزو پر موقوف ہوتا ہے اور
جزو اس کا بنا بر فرض کے کسی ہے اور جو شے کسی پر موقوف ہے وہ بھی
کسی سے ہے پس تصور اپنے وجود کا بھی کسی ہو گا حالانکہ وہ بدیہی ہے
پس خلاف مفروض لازم آیا اور وہ باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض
وارد کیا گیا ہے کہ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ وجود مشترک ہو اور یہ
مسئلہ نظری ہے اور اسی سبب سے اوس میں اختلاف واقع ہوا ہے دوسرا
اعتراض یہ ہوا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجود مطلق وجود خاص کا جزو
واقع ہوا ہے بلکہ وہ عرض عام ہے کیونکہ وہ بالمشکیک محمول ہے جیسا کہ
تفصیلاً بیان ہو گا پس مطلق کا جزو ہونا ثابت نہ ہوا پس حق یہی ہے
کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہے اویسی طرح اونکو بدیہی ہونیکا حکم بھی بدیہی ہے۔

وجود و عدم کے متعلق کئی مسئلہ ہیں

اول مسئلہ اشتراک وجود ہے

قبل اسکے کہ بحث اشتراک وجود شروع کی جائے وہ مقدموں کا بیان ضرور ہے
مقدمہ اول یہ ہے کہ اشتراک دو معنوں میں منقسم ہے ایک لفظی اور دوسرا
معنوی لفظی وہ ہے کہ ایک لفظ کئی معنوں کے لیے علیحدہ علیحدہ موضوع ہو
اور وہ معانی مختلف ہوں جیسے لفظ عین کہ وہ آنکھ کے لیے اور آفتاب کے لیے
اور چشمہ کے لیے اور نفس شے کے لیے اور ہیطرح اور معنوں کے لیے وضع

کی گئی ہو اور یہ معانی مختلف ہیں اور اشتراک معنوی یہ ہو کہ ایک معنی ہو
 کثیرہ میں مشترک ہوں جو امور باہم مخالف ہوں جیسے معنی حیوان ہو کہ وہ
 معنی واحد ہو جس سے مراد وہ جسم ہو جو حسیں کھتا ہو اور ارادہ سے متحرک ہو
 یہ معنی انسان اور فرس اور بقرا اور حمار جو افراد مختلفہ ہیں اولیٰ سب میں
 پائے جاتے ہیں اور ہر فرد پر یہی صادق آتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ جسم
 حساس ہو اور متحرک بالارادہ ہو اور جب کوئی شخص اس معنی میں ملا یا جاتا ہو
 تو مجموعہ اس معنی کا اور شخص ملکر اقسام مذکورہ کے اقسام میں سے ایک قسم
 ہو جاتا ہو مثلاً صاہل کی قید سے فرس ہو گیا ناہق کی قید سے حمار ہو گیا ناہق
 کی قید سے انسان ہو گیا و علیٰ ہذا القیاس دوسرا مقدمہ یہ ہو کہ وہ مشترک
 جسمیں اشتراک معنوی ہو اور سکی و قسمیں ہیں ایک یہ کہ اسکا صدق اسکے
 افراد پر ایک طور پر ہو جیسے حیوان کہ اسکا صدق بقرا غنم انسان پر یکساں ہو
 غیر اسباب کے کہ کسی میں حیوان کا صدق قوی ہو اور کسی میں ضعیف ہو یا کسی
 میں صدق قویم ہو اور کسی پر یہ صدق حادث ہو ایسا کلی متواظی سے نامزد
 ہوتا ہو یہ نام مشتق قواطع سے ہو جبکہ معنی موافق کے ہیں اور وجہ تسمیہ اسکی
 یہی ہو کہ اس کے افراد اس کلی کے مصداق ہوتی ہیں جو موافق ہوتی ہیں
 دوسری قسم یہ ہو کہ بعض افراد میں اس کلی کا صدق شدید ہو اور بعض میں
 ضعیف ہو یا بعض میں بعض سے اقدم پایا جائے یا ادالی ہو کے پایا جائے

جس طرح بیاض کیونکہ یہ امر واضح ہے کہ سپیدی مانتھی و انت میں شدید ہے اور برف میں بہ نسبت اوسکے ضعیف ہے اگرچہ دونوں سپیدی میں مشترک ہیں اور جیسے تجزیہ بہ نسبت جوہر کے ہے کہ جوہر میں تجزیہ بہ نسبت عرض کے اقدم ہے اسی کلی کو مشکک یا شکاک کہتے ہیں کیونکہ نظر کرنیوالا اگر جہت اختلاف کی طرف نظر کریگا تو اسے وہم اشتراک لفظی کا ہوگا اور اگر نظر جہت صدق کی طرف کریگا تو وہم تو اطا اور اشتراک معنوی کا ہوگا پس ناظر بسبب ان دونوں جہتوں کے شک میں پڑ جاوے گا لہذا اسے شکاک کہتے ہیں اسی کلی کے لوازم سے یہ بات ہو کہ اپنی ماتحت چیزوں کا ذاتی نہیں ہوتا۔ جب مقتدا طے ہو چکے تو جاننا چاہیے کہ اس امر میں لوگوں میں اختلاف ہوا ہے کہ وجود جو محمول ہوتا ہے تو آیا اشتراک لفظی کی وجہ سے یا اشتراک معنوی کی وجہ سے۔ ابو الحسن بصری نے اور ابو الحسن اشعری نے امر اول کو اختیار کیا ہے کیونکہ اونسکے نزدیک جوہر ماہیت کا نفس ماہیت ہے ماہیت پر زائد نہیں ہے تاکہ مشترک ہو یا ان اگر مشارکت ہوگی تو لفظ ہی میں ہوگی اسکے غیر میں نہ ہوگی اور اس قول کا ضعف اور اسکی دلیل کا ضعف بیان ہونگا۔ اور حکماء اور ابوباشتم اور وہ معتزلہ جو اسکے تابع ہیں اور جمہور اشاعرہ نے مذہب ثانی کو اختیار کیا ہے پھر جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہیں انہیں اختلاف واقع ہوا ہے حکماء تو یہ کہتے ہیں کہ وہ بات شکیک محمول ہے یعنی بفضل فرد پر صدق اوسکا

بعض سے اولیٰ ہی اور ابوہاشم اور اسکے تابعین وراثۃ الدین بھری یہ بتی ہیں کہ نہیں یہ کلی مشکک نہیں بلکہ متواطیٰ ہی یعنی اُسکا صدق اسکے افراد پر ایک طرح سے ہی اکثر محققین مثل علامہ علی اور محقق طوسی نے حکماء کا مذہب غلط کیا ہے اور اس مذہب پر دلیل دو طریقوں سے قائم ہوئی ہے اول طریقہ یہ ہے کہ وجود قابل تقسیم معنوی ہو یا اول مقدمہ دلیل ہے۔ اور جو چیز تقسیم معنوی کے قابل ہوتی ہے وہ مشترک ہوتی ہے یہ دوسرا مقدمہ ہے نتیجہ یہ نکلا کہ وجود مشترک ہی مقدمہ اول کا ثبوت یہ ہے کہ ہم تقسیم واجب و ممکن کی طرف کرتے ہیں یعنی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجود واجب ہے اور وہ وجود ممکن ہے اور جس طرح وجود واجب اور ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہے اسی طرح ذہنی اور خارجی اور جوہر اور عرض کی طرف منقسم ہوتا ہے اور یہ تقسیمیں وہ ہیں جنہیں عقل قبول کرتی ہے جس طرح حیوان کی تقسیم انسان اور فرس اور دیگر افراد کی طرف ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ وجود قابل تقسیم ہے۔ اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہے کہ تقسیم اس بات کا نام ہے کہ جن پر کلی صادق آتا ہو اور ان کا ذکر فصلوں کے ساتھ یا ان چیزوں کے ساتھ جو فصلوں کے ساتھ ہوتی ہیں صحیح ہو بیان اوسکایہ ہے کہ جب ہم کسی قابل تقسیم قسم کو لیکر تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو اس میں جب محض کو ملائے ہیں تو اس کے ایک قسم حاصل ہوتی ہے پھر اسی طرح ہم پھر قسم کو لیتے ہیں اور ایک دوسرا محض حاصل ہوتا ہے تو اس سے ایک دوسری قسم حاصل ہوتی ہے

اسی طرح منقسم میں مختص ملتے جاتے ہیں اور قسمیں بنتی جاتی ہیں یہاں تک کہ قسمیں ختم ہو جاتی ہیں جس طرح حیوان بہ نسبت انسان اور غیر انسان کے اور اسی سبب سے حیوان انسان اور پتھر کی جانب منقسم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان و نون میں مشترک نہیں ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مورد قسمت مقدمہ اولیٰ میں وجود ہی پس وجود مشترک ہوگا۔ اگر کوئی مقرض یہ کہے کہ یہ امر کیوں نہیں ہو سکتا کہ منقسم لفظ موجود ہو پس اشتراک اس وقت لفظی ہوگا اور جب مشترک لفظی ہوا تو پھر مطلب جو اشتراک معنوی تھا وہ نہ ثابت ہوا۔ اسکے جواب میں ہم کہیں گے کہ اشتراک معنوی ضرور ہی کیونکہ جب وضع لفظی سے ہم قطع نظر کر کے تقسیم کریں گے تو سبب اشتراک معنوی کے چارہ نہ ہوگا دوسری دلیل یہ کہ نفی امر واحد ہی اور جب منفی امر واحد ہی تو موجود بھی واحد مشترک ہوگا۔ اس دلیل کا مقدمہ اولیٰ اس سے ثابت ہے کہ عدم میں تعدد نہیں ہے کیونکہ اگر عدم میں تعدد ہوتا تو اس کے افراد متماثل ہوتے حالانکہ عدم میں تماثل نہیں ہے کیونکہ تمیز اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسی صفت ایک شے کے لیے ثابت ہو جو دوسری شے کے لیے نہ ثابت ہو اور صفت کا ثبوت موصوف کو چاہتا ہے حالانکہ کوئی شے عدم کی ثابت نہیں ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور جب متماثل نہ ہوگا تو امر واحد ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اور دوسرا مقدمہ اس دلیل کا اس سے ثابت ہے کہ جب عدم واحد ہوا باوجود اس بات کے کہ وہ وجود کی نقیض ہے پس واجب ہے کہ وجود بھی واحد ہو کیونکہ

اگر وجود واحد نہ ہو تو ضرور ہی کہ متعدد ہوگا اور اس وقت میں تقسیم موجود اور معدوم میں منحصر نہ ہوگی کیونکہ ایسی حالت میں عقل اور ایک تیسری قسم کی طالب ہوگی اور وہ یہ ہوگی کہ شے موجود دوسرے وجود سے ہو جو اس وجود کے علاوہ ہو کیونکہ یہ کلام وجود کے متعدد ہونے پر مبنی ہے مگر ہم قطعاً اس بات کو جانتے ہیں کہ عقل کو یقین ہے کہ شے وجود اور عدم میں منحصر ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم ایک دوسری قسم اور بھی تلاش کرتے پس اس وقت میں وجود معنی واحد ہوگا اور جب وہ کثرین پر صادق آتا ہے پس مشترک ہو اور یہی مطلوب ہے۔ اگر معترض اس بات کو کہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ نفی امر واحد ہو بلکہ ہر امر کے لئے ایک ایسی نفی ہے جو اس سے خاص ہو اور وجود و عدم میں جو تردید واقع ہوتی ہے وہ یوں ہوتی ہے کہ یہ شے موجود ہو جو خاص ہوگی یا یہ وجود خاص اس سے منفی ہوگا اور یہ وہ سلب ہے جو خاص کا سلب ہے اور حصر اس وقت میں نہ باطل ہوگا۔ اسکا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اچھا ہم نے تسلیم کیا کہ ہر ماہیت کا عدم اس کے اس جو در مقابل ہے جو اس سے خاص ہے لیکن عدم مطلق اس خاص پر اور اس کے غیر پر محمول ہے پس وہ مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہوگا تو اس کے مقابل میں جو وجود ہے وہ بھی مشترک ہوگا اور یہ صحیح ہوگا کہ اس وجود کے ساتھ ہر وجود خاص پر حکم کیا جائے پس یہی امر اس قول سے ہے کہ وجود عام مشترک ہے { مراد ہے یعنی تردید یوں ہوگی

کہ شے یا وجود مطلق موجود ہوگی یا بعدم مطلق معدوم ہوگی پس وہی بات ثابت ہوئی کہ وجود مشترک ہے۔

تحقیق

بیان سابق سے جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ وجود ایک طبیعت کلی ہے جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں مگر جب ماہیتوں میں اور کا عرض معتبر ہوگا تو وہیں کثرت پیدا ہو جائیگی کیونکہ عرض واحد کا حلول متعدد مخلوق میں محال ہے پس یہ امر کلی ہر ہر وجود میں جو ماہیتوں کے لئے عارض ہوئی ہو موجود ہوگا اور اسی طرح ہر ہر ماہیت پر صادق آئے گا جس طرح کلی اپنی جزئیات پر اور ان ماہیتوں پر صادق آتا ہے جو ان وجودات کے معروض ہیں اور اسی طرح صادق آئے گا جس طرح عارض معروض پر صادق آتا ہے مگر ان موجودات عارضہ پر وہ بالتشکیک کہا جائیگا کیونکہ وجود کا صدق اولیٰ موجودات پر مختلف ہوا کیلئے کہ علت کا وجود طبیعت وجود کو ساتھ وجود معلول سے اولیٰ ہے اور اسی طرح جو ہر کا وجود وجود عرض کے پہلے ہے اور اسی طرح کی مثالیں بہت ہیں جسے اختلاف صدق وجود ثابت ہے یہی مراد حکماء کی اس قول سے ہے کہ وجود مقول بالتشکیک ہے پس حاصل اس تقریر سے یہ ہے کہ ہر ماہیت کے لئے دو وجود ہیں ایک وہ وجود ہے جو اس سے خاص ہے اور اس کے غیر سے مخالف ہے اور دوسرا جو دسب

ماہیتوں میں مشترک ہی۔ دوسرا مسئلہ تعلق وجود و ماہیت ہی۔ ماہیت ماہی سے
 مشتق ہی جسکے معنی یہ ہیں کہ وہ شے کیا ہی اور ذات اور حقیقت کا بھی
 اوپر اطلاق ہوتا ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جو کلی اُن افراد کی
 حقیقتوں کی طرف منسوب ہوگا جو اسکے تحت میں مندرج ہیں تو چند
 حالتوں سے خالی نہیں یا تو یہ عین اور نفس حقیقت افراد ہوگا جس طرح
 انسانیت زید و عمرو بکر کی نسبت کیونکہ انسانیت زید و بکر میں ان کی
 حقیقتوں کا عین ہی اور اس کلی پر زیادتی صرف این اور وضع وغیرہ
 اور اسی طرح اور عوارض کے سبب سے ہوتی ہی جو تشخص کے باعث ہوتی ہیں
 اور اگر ان عوارض سے قطع نظر کیجائے تو یہ کلی سب اپنی افراد میں یکساں
 پایا جاوے گا یا وہ کلی جزو حقیقت افراد ہوگا جس طرح حیوانیت نسبت انسان
 اور فرس اور اونکی امثال کے حیوانیت میں ہی کہ وہ اپنی افراد میں خواہ وہ
 فرس ہو یا انسان ہو ہر ایک کی حقیقت کا جز ہی یا وہ کلی نہ عین حقیقت
 افراد ہو نہ جزو حقیقت افراد ہو بلکہ حقیقت افراد سے بالکل خارج ہو جس طرح
 چلنے والا یا ہنسنے والا بہ نسبت اون افراد کے جو اسکے تحت میں داخل ہوتے ہیں
 یہ دونوں امر حقیقت افراد سے خارج ہیں جب یہ مر بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہیں
 کہ وجود ایک ایسے معنی رکھتا ہی جو ماہیتوں میں مشترک ہی تو یہ وجود ان
 تینوں حالتوں سے خالی نہیں یا تو اون ماہیتوں کا عین ہو گا یا اون کا

چیز ہو گا یا نہ عین ہو گا نہ چیز ہو گا بلکہ خارج از حقیقت ہو گا اور ماہیت پر
 زائد ہو گا ابو الحسن اشعری اور ابو الحسین بصری معتزلی اور ابن نجیح اشاعری کا
 مذہب یہ ہے کہ وجود عین ماہیات ہی عام اس سے کہ وہ ماہیت واجب ہو یا
 ممکن ہو اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وجود عین ماہیات نہیں ہے بلکہ وجود ماہیت پر
 زائد ہے لیکن یہ زیادتی وجود کی صرف ممکنات ہی کے لیے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا
 وجود زائد ماہیت پر نہیں ہے۔ جیسا کہ آہیات میں بیان ہو گا۔ اکثر محققین نے اللہ تعالیٰ کا وجود کی نسبت
 اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور بعض معتزلہ و اشاعرہ کے نزدیک جو ماہیت پر
 زائد ہی عام اس سے کہ ماہیت واجب ہو یا ممکن ہو۔ ہاں قسم ثانی یعنی جبریت
 وجود کی طرف کسی نے چشم اعتبار سے نہیں دیکھا اور نہ قائل اس کا معلوم
 ہوا ہے مگر کتب کلام میں اس شق کے باطل ہونے پر دو دلیلین منقول ہیں۔
 اول یہ کہ اگر وجود جز ماہیت ہوتا تو لازم آتا کہ واجب مرکب ہوتا اور لازم
 باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئیں گے پس ملزم بھی باطل ہے۔ اور ملازمت ظاہر ہے
 کیونکہ وجود ماہیت واجب پر یقیناً صادق آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر وجود
 ماہیتوں کا جز ہوتا تو ضرور ہے کہ ماہیتوں سے پہلے ہوتا کیونکہ جز کل پر وجود
 ذہنی اور خارجی دونوں میں مقدم ہوتا ہے اور لازم اور ملزم دونوں کا بطلان ظاہر ہے۔
 حکماء کی دلیلین زیادتی وجود پر یہ ہیں۔ اول یہ کہ اگر وجود زائد نہ ہوتا تو یا
 فائدہ حمل نہ ہوتا اور یا خلافت فائدہ حمل لازم آتا اور یہ دونوں باطل ہیں

لہذا زائد نہ ہونا وجود کا ماہیت پر بھی باطل ہے۔

بیان ملازمیت یہ ہے کہ ہم ماہیت پر یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت موجود ہو
اور کبھی یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت معدوم ہو اور حکم اول سے ہم یہ بات
سمجھتے ہیں کہ ماہیت کے لئے وجود ثابت ہو اور یہ ہمارا استفادہ ہبات پر
موقوف ہے کہ وجود ماہیت پر زائد ہو کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو یہ
قول کہ ماہیت موجود ہے بمنزلہ اس قول کے ہو جائے کہ ماہیت ماہیت ہے۔
کیونکہ فرض بھی ہے کہ وجود نفس ماہیت ہی پس کوئی فرق اس میں نہ ہوگا کہ
ماہیت موجود ہے یا ماہیت ماہیت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا یہ کہنا کہ
ماہیت ماہیت ہی مفید نہیں کیونکہ یہ خود شنے کا اسی شے پر حل ہے جیسے
کوئی کہے کہ انسان آدمی ہی پس اگر وجود ماہیت پر زائد نہ ہوتا تو فائدہ
حاصل نہ ہوتا حالانکہ فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ ماہیت پر
زائد ہوا یہ سطح ہم اپنے اس قول سے کہ ماہیت معدوم ہے یہ سمجھتے ہیں کہ
وہ نہیں ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو ناقض ہو جائیگا یہ اگر وجود عین
ماہیت ہو تو ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت معدوم ہے بمنزلہ اس کے ہوتا کہ ماہیت ماہیت نہیں ہے کیونکہ
کسی چیز پر عدم کا حکم کرنا اس سے وجود کا سلب کرنا ہی نہیں یہ قول کہ
ماہیت معدوم ہے بمنزلہ اس کے ہوگا کہ ماہیت موجود نہیں حالانکہ وجود عین
ماہیت فرض ہوا ہے۔ کیونکہ فرض یہ ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں ایک ہیں

اور ایک کا سلب کرنا بعینہ دوسرے کا سلب کرنا ہوگا اور یہ تناقض ہی اور
 بطلان لازم بیان ملازمت سے ظاہر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کبھی ہمکو
 وجود کا تصور ہوتا ہے اور ذہن ماہیت سے غافل ہوتا ہے اور کبھی ماہیت کا
 ہمکو تصور ہوتا ہے اور ذہن وجود سے غافل ہوتا ہے پس اگر ماہیت وجود کی
 غیر نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ کسی شے کا تصور بدون اس کے نفس کے تصور کے ہو
 اور یہ محال ہے۔ حجت اُن لوگوں کی جو کہتے ہیں کہ وجود نفس ماہیت ہے
 یہ ہے کہ اگر وجود نفس ماہیت نہ ہو تو یا تسلسل لازم آئے گا یا وجود و عدم کا
 اجتماع لازم آئے گا اور وہ دونوں باطل ہیں۔

بیان ملازمت۔ یہ ہے کہ اگر وجود ماہیت پُراند ہوتا تو ماہیت کی صفت
 ہوتا اور صفت موصوف سے قائم ہوا کرتی ہی پس وجود اس وقت میں ماہیت سے
 قائم ہوگا لیکن وجود کا قیام ماہیت سے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس وقت
 اس کا قیام ماہیت سے ہوگا جب ماہیت موجود ہوگی یا جب ماہیت معدوم ہوگی
 اگر اول ہی تو تسلسل لازم آئے گا کیونکہ جب وجود ماہیت سے قائم ہوا اور ماہیت
 موجود تھی تو یہ امر جائز نہیں کہ اسی وجود سے ماہیت کا وجود ہو کیونکہ اگر ایسا
 ہوگا تو یہ امر لازم آئے گا کہ شے اپنے نفس سے مشروط ہو پس کسی شے کا اپنے نفس سے
 مقدم ہونا لازم آئے گا کیونکہ وجود میں شرط کا مشروط سے مقدم ہونا واجب ہے
 اور وہ محال ہے پس یہی امر باقی رہے گا کہ ماہیت دوسرے وجود سے موجود ہو

پس ہم اپنا کلام اس وجود ثانی کی طرف نقل کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ بھی محال ہو اور اگر ماہیت معدوم ہوگی تو یہ امر لازم آئیگا کہ وجود معدوم سے قائم ہو پس لازم آئیگا کہ وجود اور عدم ایک مقام پر جمع ہو جاوین اور لازم کی دونوں قسمیں یعنی تسلسل و اجتماع وجود و عدم باطل ہیں اور یہ دونوں باتیں اوسیوقت لازم آتی ہیں جب ماہیت پر وجود کو ہم زاید تسلیم کریں اور جب لازم محال ہو تو وہ مفروض جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوگا پس زائد ہونا وجود کا ماہیت پر باطل اور عین ماہیت ہونا ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ وجود جب ماہیت سے قائم ہوگا تو یا ماہیت موجود ہوگی یا معدوم تو ہم کہتے ہیں کہ حصر باطل ہے کیونکہ اس جگہ ایک تیسری قسم ہے وہ یہ کہ وجود ماہیت سے قائم ہو دران حالیکہ ماہیت مرتبہ اطلاق میں من حیث ہی ہے یعنی نہ اوس میں اعتبار وجود ہو نہ اعتبار عدم ہو۔ بیان اسکا یہ ہے کہ ہم جسوقت کہتے ہیں کہ وہ شی من حیث ہو ہو ہی تو اس سے ہم اس بات کا ارادہ کرتے ہیں کہ شے موجود ہی نہ باعتبار کسی دوسری چیز کے کہ جو اوسکے ساتھ اوسکے اوصاف سے فرض کیجائے اور جب ہم یوں کہتے ہیں کہ شے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے ساتھ کسی وصف کے اپنے اوصاف سے

موجود ہی پس ماہیت ہماری اس قول میں رکھ یا وجود قائم ماہیت ہے
اور موجود ہی یا معدوم، ماخوذ ایک صفت کو ساتھ ہی جو اوصاف ماہیت ہے
اور وصف یا وجود ہی یا معدوم ہو لیکن اس کے لئے ایک دوسری حالت اس کے سوا ہی وہ
یہ کہ ماہیت پائی جائے بغیر کسی اعتبار کے اور اسی اعتبار سے اُس سے وجود قائم ہو

تنبیہ

جب یہ بات معلوم ہوئی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ وہ وجہ جس سے زیادتی
وجود پر استدلال کیا گیا ہو وہ صرف اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ
وجود ماہیت پر ذہن میں زائد ہی لیکن زیادتی وجود خارج میں اس پر کوئی
دلالت نہیں ہے۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید میں اس کی تصریح
کر دی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کوئی ماہیت خارج میں بدون وجود کے موجود
نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ کوئی ماہیت بغیر اسباب کے وجود سے
مقدون ہو خارج میں نہیں پائی جاتی پس کیونکہ وجود کی زیادتی خارج میں ہو سکتی ہے
تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ موجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو خارج اور
ذہن دونوں میں موجود ہو جیسے زمین و آسمان وغیرہ جب ہم ان کا تصور کریں۔
دوسری قسم وہ ہے جو خارج میں موجود ہو مگر ذہن میں موجود نہ ہو
جس طرح وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں مگر ان کا تصور ہم کو
نہیں ہے۔ تیسری قسم وہ ہے جو ذہن میں موجود ہے مگر خارج میں موجود

نہیں ہی جس طرح پہاڑ یا قوت کا یا دریا پارہ کا جب اس کا ہم تصور کریں
یہی حال معدوم کا ہے کہ ایک قسم معدوم کی وہ ہے کہ نہ وہ خارج میں موجود ہے
نہ ذہن میں موجود ہے جس طرح شریک جناب الہی کیونکہ خارج میں تو اس کا
موجود نہ ہونا ظاہر ہے اور ذہن میں بھی وہ اس وقت موجود نہیں ہوتا کہ
جب اس کا ہم تصور نہ کریں دوسری قسم وہ ہے جو ذہن میں معدوم ہی
جس طرح زمین و آسمان وغیرہ جو خارج میں موجود ہیں مگر ذہن میں نہیں
جب تک کہ ہم ان کا تصور نہ کریں۔ تیسری قسم وہ ہے جو خارج میں معدوم ہیں
مگر ذہن میں موجود ہیں جس طرح پہاڑ یا قوت کا جب اس کا تصور کیا جاوے
و واضح ہو کہ ایک گروہ نے وجود ذہنی کا انکار کیا ہے اور وہ غلطی و خطا ہے
کیونکہ ہم بعض ایسے اشیاء پر حکم ثبوت کا کرتے ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں
اور حکم ثبوت صفت مستلزم ثبوت موصوف ہے اور جب خارج میں وہ اشیاء
موجود نہیں ہیں تو ذہن میں موجود ہونگے اور یہی مطلوب ہی منکبہ میں
وجود ذہنی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر ذہن میں اشیاء موجود ہوں تو جب
ہم تصور مثلاً آگ کا کریں تو آگ کی گرمی چاہیے ذہن میں موجود ہو
اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ذہن ایک ایسی شے مجرد ہے جو گرمی اور سردی
کے قبول کرنے کے قابل نہیں ہے اور اجتماع ضد میں بھی لازم آتا ہے
یعنی ذہن گرمی اور سردی کو دونوں کو ایک وقت میں قبول کرے مثلاً

ایک وقت میں ہم آگ اور برف دونوں کا تصور کریں جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہے کہ ذہن میں ماہیت آگ اور برف کی بعینہ نہیں حاصل ہوتی بلکہ اسکی صورت اور مثال حاصل ہوتی ہے اور مقتضی گرمی کی مثلاً حرارت غازی آگ کی ہے پس اعتراض دفع ہے اور اجتماع ضدین بھی نہیں لازم آتا ہے۔
چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وجود عدم کے درمیان بین ایک واسطہ ہے اور اسکو حال سے تعبیر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ حال وہ ہے جسکو نہ موجود کہہ سکتے ہیں نہ معدوم کہہ سکتے ہیں اور نہ ماسوا اسکے متقابل چیزوں سے وہ موصوف ہو سکتا ہے بلکہ وہ موجود کی صفت ہے۔

اس مذہب کی معرفت ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اور وہ یہ ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ جو خود اسبات کی قابلیت رکھتا ہے کہ بلا دخل غیر اسکا تصور ہو سکتا ہے جیسے جوہر ہے کہ اسکے معنی بھی ہیں کہ جو موجود اپنے نفس سے قائم ہو۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جن کا تعقل بغیر اسبات کے کہ غیر کو دخل ہو ممکن نہ ہو جیسے شریک باری کیونکہ جب ہم نے کہا کہ باری کا کوئی شریک نہیں ہے اسکے معنی یہی ہوئے کہ کوئی موجود ایسا نہیں ہے جسکی نسبت جناب باری کی جانب ایسی ہی جیسویر زید کی نسبت عمرو کی جانب باعتبار شرکت ہے پس ایسی شی بھی معقول نہیں ہو سکتی بجز اسبات کے کہ غیر کی نسبت قیاس کر کے تعقل اسکا کیا جائے جب یہ مقدمہ قرار پا چکا تو یہ بات جانتی چاہیے کہ کوئی مفہوم اسبات

خالی نہ ہوگا کہ یا تو وہ خود ہی بغیر اسباب کے کہ غیر کی طرف اسکا قیاس کیا جاوے
 سمجھ میں آتا ہو یا بدون اس کے کہ غیر کے ساتھ اسکا قیاس ہو سمجھ میں نہ آتا ہو
 قسم اول کو ثابت اور قسم ثانی کو منفی کہتے ہیں قسم اول پر یا صفت وجود
 طاری ہوگی یا صفت عدم طاری ہوگی یا ان دونوں میں سے کوئی صفت
 نہ طاری ہوگی پس اگر اوپر صفت وجود طاری ہوگی تو وہ موجود ہی اور اگر صفت
 عدم طاری ہوگی تو وہ معدوم ہی اور اگر ان دونوں میں سے کوئی صفت اس پر
 نہ وارد ہو تو وہ حال ہی اور واسطہ ہی۔ معتزلہ نے اثبات حال پر دو طریقے سے
 دو دلیلین پیش کی ہیں اول طریق سے دلیل یہ ہے کہ وجود چونکہ ماہیت پر
 زائد ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ وجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا یا نہ موجود ہوگا
 نہ معدوم ہوگا اور جب پہلے دونوں متعین باطل ہیں لہذا شق ثالث متعین ہی
 اور جب تیسری شق متعین ہوئی تو حال ثابت ہو گیا۔ بطلان شق اول کے
 وجہ یہ ہے کہ اگر وجود موجود ہو تو اس وجود کے لیے بھی وجود ہوگا اور ہم اس
 وجود میں اسی طرح کلام کریں گے جس طرح وجود اول میں کلام کیا تھا یہ بات کہ
 تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور دوسری شق اسوجہ سے باطل ہے کہ اگر
 وجود معدوم ہو تو لازم آتا ہے کہ شے اپنی نقیض یعنی مخالف سے متصف ہو اور
 یہ بھی محال ہے پس یہی شق بطلان سے محفوظ رہی کہ نہ وہ موجود ہی نہ معدوم ہو
 اور یہی حال ہے دوسرے طریق سے اوکی دلیل یہ ہے کہ سواد اور بامعنی و اثر نہیں

جو لونیت میں اور رنگ ہونے میں مشترک ہیں اور جو شے دو ثابت چیزوں میں
 مشترک ہوتی ہو وہ خود بھی ثابت ہوتی ہو لہذا لونیت جو سواد و بیاض میں
 مشترک ہے وہ بھی ثابت ہوگی۔ پھر یہ امر بھی ضرور ہے کہ سواد و بیاض سے ایک لونی
 امر کے سبب سے ممتاز ہوتا ہے جو ان دونوں میں مشترک نہ ہو اور جو شے ان دونوں میں
 مشترک ہے اس کے متغیر بھی ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو دو دوسرے میں بھی اور اسی شے
 کو سبب سے جو ایک کو دوسرے سے تیز دیتے ہیں ہر ایک کو تائید ہوگا۔ اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں
 کہ یہ امر مشترک یعنی لونیت یا موجود ہوگی یا معدوم ہوگی یا نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی اول
 دونوں میں باطل ہیں کیونکہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے قائم ہو یا
 معدوم موجود کا جز قرار پائی اور یہ دونوں امر باطل ہیں جیسا کہ بیان ہو گا لزوم اول کا بیان
 یہ ہے کہ لونیت سواد سے قائم ہے یا بیاض سے اور سواد و بیاض دونوں عرض ہیں
 پس عرض کا عرض سے قیام لازم آیا۔ اور لزوم امر ثانی اس طرح ہے کہ جو شے
 مشترک ہوتی ہے وہ جنس ہے اور جنس جز ہوا کرتی ہے پس اگر لونیت معدوم ہو
 تو جز و سواد و بیاض معدوم ہو گا اور جب جز معدوم ہو گا تو کل ضرور ہی معدوم
 ہو گا پس سواد و بیاض عدمی ہونگے حالانکہ امر بالعکس ہے اور جب لونیت کا
 معدوم ہونا اور موجود ہونا دونوں امر باطل ٹھہرے تو تیسری قسم متعین ہوگی
 اور یہی مطلوب ہے جو اب ان دلیلوں کے دو طرح سے دیئے گئے ہیں ایک
 جواب اجمالی دوسرا جواب تفصیلی۔ اجمالی جواب تو یہ ہے کہ یہ استدلال بمقابلہ

بدیہی ہو اور بدیہی کے مقابل میں دلیل اگر صحیح ہو تو امن و امان علم و یقین سے اٹھ جائے اور یہی سفسطہ ہو اور وہ لائق سماعت نہیں اس واسطے کہ ضروری قابل تشکیک نہیں۔

توضیح اس بیان کے یہ ہو کہ یہ شخص جانتا ہو کہ شے یا موجود ہی یا معدوم ہی اور موجود و معدوم کے درمیان میں کوئی امر ایسا نہیں ہو جسکا تصور ہو سکے اور ایسی شے جسکا تصور نہ ہو سکے اور سپر عقل حکم نہیں کر سکتی اور جب سپر عقل حکم نہیں کر سکتی وہ امر غیر معقول ہی اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت ہے معنی ہو۔

اور جواب تفصیلی دو وجہوں سے دیا گیا ہے وجہ اول یہ ہو کہ یہ تقسیم فرضی جو وجود میں کی گئی ہو کہ وہ یا موجود ہو گا یا معدوم الخ باطل ہو کیونکہ کسی شے کا اپنے اور اپنے غیر کی جانب تقسام ممنوع اور باطل ہو اس لیے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سوا یا سواد ہی یا بیاض ہے اسی طرح اس جگہ مقام بحث میں نہیں کہا جاسکتا کہ وجود یا موجود ہی یا معدوم۔ اور جب یہ تقسیم مذکور باطل ہوئی تو جو شے اس تقسیم سے ثابت کی گئی ہو وہ بھی باطل ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وجود وجود ہی مگر یہ کہنا کہ پھر وجود کے لیے وجود ہو گا اسکو ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وجود وجود و عین وجود ہی اور جب وجود عین وجود ہو گا تو تسلسل نہیں لازم آتا اسکی مثال محسوسات ظاہری میں یوں ہو سکتی ہو کہ کہا جائے کہ صنویا تاریک ہی یا روشن اگر تاریک ہو

تو لازم آویگا کہ شے اپنی نقیض سے متصف ہو اور اگر روشن ہی تو لازم آتا ہی کہ ضو کے لیے ضو ہو پس ایسی حالت میں اسکا جواب ہی ہوگا کہ ضو خود روشن ہی اور یہ روشنی اسکی ذاتی ہی نہ باعتبار کسی اور ضو کے اور وجہ ثانی کا جوابی دو طریقوں سے دیا گیا ہی۔

اول یہ کہ ہم بھی اختیار کرتے ہیں کہ لونیت ذہن میں موجود ہی کیونکہ وہ ایک امر کلی ہی اور یہ امر طے پاچکا ہی کہ کلی کا وجود ذہن میں ہوتا ہی جیسا کہ قریب اسکا بیان ہوگا۔

دوسرا یہ کہ ہم اگر یہ تسلیم بھی کریں کہ لونیت خارج میں موجود ہی پھر بھی کوئی محال لازم نہیں آتا ہی اسواسطے کہ عرض عرض سے قائم ہو سکتا ہی جیسے جلدی اور ویری جو دونوں عرض میں حرکت سے جو خود بھی عرض ہی قائم ہیں اور اسکی تحقیق بھی انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

پانچواں مسئلہ یہ ہی کہ موجود خارجی واجب و ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہی بیان اسکا یہ ہی کہ موجود خارجی یا اسکا وجود اوسی کی ذات سے ہو گا یعنی اسکی ذات اپنی وجود کے لیے کافی ہو یا اسکا وجود اپنے غیر کا محتاج ہوگا۔ اول واجب الوجود لذاتہ ہی اور دوسرا ممکن الوجود ہی واجب الوجود میں لذاتہ کی قید اسلئے ہی کہ واجب لغیرہ خارج ہو جائے کیونکہ واجب لغیرہ فی نفسه ممکن لذاتہ ہی جس طرح علت تامہ اگر کسی شے کی موجود ہو تو معلول کا

وجود واجب ہوتا ہی مگر یہ غیر کے سبب سے واجب ہوتا ہی اس لیے کہ خود اس کا وجوب ذاتی نہیں بلکہ علت کی وجہ سے ہی اس طرح معدوم کی تقسیم بھی ہے کہ معدوم خارجی کا عدم اگر اس کی ذات کا مقتضایہ یعنی اس کی ذات اس بات کی مقتضی ہو کہ وہ وجود سے کسی طرح متصف نہ ہو سکے یعنی عقل اس کے وجود کو تجویز نہ ہی نہ کر سکے تو وہ ممکن الوجود لذاتہ ہی۔ اور اگر عدم اس کا ذاتی نہ ہو تو وہ ممکن الوجود ہے۔ اول کی مثال شریک باری ہی یا دو چیزوں کا ایک مکان میں ایک وقت میں جمع ہونا ہی اور دوسرے کی مثال کائنات کی وہ چیزیں ہیں جو محطہ بلحوظ عدم سے وجود کی طرف خارج ہوتی رہتی ہیں قسم اول میں لذاتہ کی قید اس لیے ہی تاکہ وہ شے جو غیر کے سبب سے ممکن ہو اور ذاتاً ممکن ہی ممکن الوجود سے خارج ہو جائے جس طرح معلول کا عدم اس وقت میں جب علت اس کی معدوم ہو یہ عدم معلول کا اگرچہ ممکن ہی مگر یہ امکان اس کا ذاتی ہی کیونکہ یہ اس کا عدم علت کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ہی اور یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہی پس وجود ہی معلول کا ممکن لذاتہ اور ممکن غیرہ ہی اور قسم معدوم سے ممکن الوجود بھی ہی کیونکہ جب تک امکان سے متصف ہی معدوم ہو گا اس کے لیے ثبوت بجز ذہن کے خارج میں نہیں کیونکہ اگر ثبوت خارج میں ہو تو اس کا وجود بھی خارج میں ہو جیسا کہ ابھی بیان ہو گا کہ وجود و ثبوت میں کوئی فرق نہیں ہی پس جب وجود

اونکا خارج میں نہیں ہی پس ثبوت بھی خارج میں نہ ہوگا۔
 واضح ہے ہو کہ بعض مشائخ معتزلہ مثل ابو علی جبائی اور اسکے بیٹے اور ان
 دونوں کے تابعین وجود و ثبوت میں تفرقہ کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ثبوت
 وجود اور عدم دونوں سے عام ہی اور وجود و عدم دونوں اخص ہیں جو
 تحت میں اوس عام کے داخل ہیں اور ثبوت کے مقابلہ میں نفی ہے
 پس ان لوگوں کے نزدیک معدوم وقت عدم بھی ثابت ہی اور ثبوت
 بھی خارج از ذہن ہی۔ ان لوگوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہی کہ حقیقی
 ذاتیں معدوم ہیں انکے اشخاص آپس میں متبائن ہیں اور ہر نوع سے
 جو چیزیں ثابت ہیں وہ غیر متناہی ہیں کیونکہ فاعل کو انکی ذات بنانے
 میں کوئی تاثیر نہیں اور انکے وجود و عدم میں کوئی دخل ہی بلکہ انکے
 موجود کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور اس بات پر بھی اتفاق کر لیا ہے کہ یہ
 ذاتیں عدم میں ذاتیت میں سب برابر ہیں کیونکہ اسم ذات ان سب کو
 شامل ہی اور جو امتیاز بعض کو بعض سے ہی وہ صفات عینسی کے سبب سے ہی
 جیسے جوہر کے لیے جوہریت اور سواد کے لیے سواویت یہ انکی متفق علیہ بات
 مگر ہان ابن عیاش نے اس امر کو کہا ہی کہ وہ ذاتیں جو معدوم ہیں صفات سے خالی ہیں
 واضح ہے ہو کہ معتزلہ اسوجہ سے ایسے باطل امور کے قائل ہوئے ہیں کہ انکو
 وجود ذہنی سے غفلت ہو محققین کہتے ہیں کہ ہم نے جب وجود ذہنی کی تحقیق

کرنی اور مہنے اور سے صحیح و درست پایا تو یہ جہالتین ہم سے دور ہو گئیں معدوم کے
ثبوت میں معتزلہ کی یہ دلیل ہو کہ معدوم متمیز ہی اور ہر متمیز ثابت ہی
پس نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم ثابت ہی۔

پہلا مقدمہ چند وجہوں سے ثابت ہی۔ اول یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ آفتاب
کل مشرق کی طرف سے طلوع کرے گا اور یہ امر اس وقت معدوم ہی پس آفتاب کا
کل طالع ہونا ہمیں معلوم ہی اور جو چیز معلوم ہوتی ہی وہ اس سے متمیز
ہوتی ہے جو نہیں معلوم ہوتی۔

دوسرے یہ کہ ہم بائیں طرف حرکت کرنے میں اور دہنی طرف حرکت کرنے میں
اور آسمان کی طرف حرکت کرنے میں فرق جانتے ہیں اور اس بات کا ہم حکم بھی
کرتے ہیں کہ داہنی اور بائیں حرکت پر ہم قادر ہیں اور آسمان کی طرف حرکت
کرنے پر ہم قادر نہیں اور یہ حکم کرنا بغیر اس بات کے کہ ایک کا امتیاز دوسرے سے نہ ہو
ممکن نہیں ہی۔ پس معدوم کا متمیز ہونا ثابت ہی۔

تیسرے یہ کہ وہ لذتیں جو معدوم ہیں ہم ان کا ارادہ کرتے ہیں اور وہ
آلام جو معدوم ہیں اول سے ہم احتراز کرتے ہیں اور وہ شے جو مقصود ہوتی ہی
وہ غیر مقصود سے متمیز ہوتی ہی۔ دوسرے مقدمہ کا ثبوت یہ ہی کہ متمیز ہونا
اپنے غیر سے صفت ہی اور ثبوت صفت کا اس بات کے فرع ہی کہ موصوف
ثابت ہو پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جو متمیز ہی وہ ثابت ہی۔

اس دلیل کا نقص جمالی اس طرح سے کیا گیا ہو کہ متنعات مثلاً شریک باری معلوم ہے اور ہر معلوم بنا بر تھائے بیان کے تمیز ہوتا ہے پس شریک باری ثابت ہو گا حالانکہ تم او سکے ثبوت کے قائل نہیں ہو۔ اور اسی طرح وہ مرکبات ممکنہ جو خارج مین معدوم مین جیسے پارہ کا سمندر اور یاقوت کا پہاڑ کیونکہ ان امور پر بھی تمھاری دلیل منطبق ہو حالانکہ تم سب اسبات پر متفق ہو کہ یہ خارج مین نہیں مین یہاں تک تو نقص جمالی تھا اور نقص تفصیلی بلکہ جواب حلّی یہ ہے کہ تمیز سے تم کیا مراد لیتے ہو تمیز ذہنی یا تمیز خارجی اگر امر اول مراد ہو تو مسلم ہے اور اگر تمیز خارجی مقصود ہے تو تمھاری دلیل اسبات پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ علم وجہ اول مین اور قدرت وجہ ثانی مین اور ارادہ وجہ ثالث مین تمیز ذہنی کو مستلزم ہے نہ تمیز خارجی کو پس تمیز ذہنی مستلزم ثبوت ذہنی ہی نہ ثبوت خارجی۔

بحث وجوب و امکان و امتناع

وجوب اور امکان اور امتناع کے متعلق دو مسئلہ مین اول مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہو اسی طرح وجوب اور امکان اور امتناع کا تصور بدیہی ہو اور انکی جو تعریفین کی گئی مین اونسے مقصود تہنہ اور بیان معنی لفظی ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ واجب الوجود اوسے کہتے ہیں جسکی ذات خود اپنے وجود کی مقتضی ہو یعنی کسی غیر کا اپنے وجود مین

محتاج نہ ہو۔ اور ممکن الوجود اُسے کہتے ہیں کہ باہیت اسکی خود عدم کی مقتضی ہو۔
 پس وہ صلاحیت وجود کی مطلقاً نہیں رکھتا اور ممکن الوجود اسے کہتے ہیں کہ باہیت
 اسکی نہ اپنی ذات سے وجود کی مقتضی ہو نہ عدم کی مقتضی ہو۔ مگر اگر توحید
 اختیار کیا ہو کہ ان مفہومات کا تصور کسی ہی اور نہ ہونے واجب کی تعریف
 کی ہی کہ واجب وہ ہی جو نہ ممکن ہو نہ ممکن اور ممکن وہ ہی جو نہ واجب ہو
 نہ ممکن اور ممکن وہ ہی جسکا وجود ممکن نہ ہو اور یہ جتنی تعریفیں ہیں سب
 باطل ہیں کیونکہ سب میں دو لازم آتا ہے اسلیے کہ ان تعریفوں سے یہ
 بات ظاہر ہے کہ ایک کا پہچانا دوسرے کے پہچانے پر موقوف ہے اور اسطرح
 وہ تعریفیں بھی باطل ہیں جو بعضوں نے کی ہیں کہ واجب الوجود وہ ہے
 جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں
 غیر کا محتاج ہو کیونکہ جب کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا نہ ہونا کیا چیز ہے اُسکے
 جواب میں یہی کہا جائیگا کہ وہ جو محتاج اپنے غیر کا نہ ہو اور جب یہ کہا جائیگا
 کہ محتاج غیر کا ہونا کیا چیز ہے تو اسکے جواب میں بجز اسکے نہیں کہا جاسکتا
 کہ جو اپنے غیر کا محتاج ہو اور یہ دو ہی اور اسی طرح ممکن میں کلام ہوگا۔
 دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی
 سے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہے کیونکہ ہر ایسا امر جو خارج میں موجود ہے
 وہ یا واجب ہو گا یا ممکن ہو گا پس اگر وجوب خارج میں ثابت ہو تو اگر واجب ہو گا

تو تسلسل لازم آویگا اور اگر ممکن ہوگا تو اس کا زوال جائز ہوگا پس لازم
 آویگا کہ وجوب واجب سے زائل ہو جائے۔ پس واجب ممکن ہوگا اور یہ
 خلاف مفروض ہے اور اگر امکان خارج میں ثابت ہو پس اگر وہ واجب ہو تو یہ
 خلاف مفروض ہے اور اگر وہ ممکن ہو تو تسلسل لازم آویگا۔ اور اگر امتناع
 خارج میں ثابت ہو تو اس کا موصوف یعنی متنع خارج میں ثابت ہوگا کیونکہ
 صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت کی فرع ہی اور وہ محال ہے
 کوئی معترض اس مقام پر یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ
 امکان امر عدمی ہے کیونکہ دلیل سے اس کے نفی ثابت کی گئے ہو اور جب
 اس کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو امکان اور نفی امکان میں کوئی فرق نہیں
 آسکتا کہ امکان بہ سبب دلیل کے اور نفی امکان بہ سبب اپنے مفہوم کے
 عدمی قرار پائے اور عدمیات میں تمایز نہیں ہے پس تفرق دونوں میں نہ ہوا
 حالانکہ دونوں کے مفہوم کا اختلاف بداہتہ سمجھ میں آتا ہے۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہوتا ہے کہ
 کہ عدمیات میں تمایز نہیں ہے حالانکہ عدمیات میں تمایز ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ عدمیات میں تمایز کا ثبوت علم وجدانی سے حاصل ہی بیان
 اس کا یہ ہے کہ عدم لاشئ محض ہے مگر اس کے مفہوم کا تصور ذہن میں ہوتا ہے۔
 مثلاً عدم زید اور عدم بکر یہ تمایز ذہن میں موجودات ذہنی کی وجہ سے ہوتا ہے

تنبیہ جس طرح وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی ہیں
اویسی طرح وجود و عدم اور حدوث و قدم اور وحدت و کثرت اور
تعیین و بقا اور موصوفیت و اضافت بھی اعتبارات عقلی ہیں۔

بیان تقسیم ممکن

ممکن کی تقسیم عقلی اس مقام پر تین قسموں میں منحصر ہو گی کہ ممکن یا متخیر ہو گا
یا متخیر میں حلول کئے ہو گا یا نہ متخیر ہو گا نہ متخیر میں حلول کئے ہو گا۔
تیسویں قسم کی اکثر مشکلیں نے نفی کی ہے جیسا کہ بیان اسکا ہو گا اس
حالت میں بر بنابر مذہب مشکلیں ممکن کی تقسیم دو قسموں میں منحصر ہو گئی یعنی متخیر
میں اور اس شے میں جو متخیر میں حلول کئے ہو۔ پس جاننا چاہیے کہ جو شے
متخیر ہے وہ جو ہر ہی اور وہ شے ہی جو اس سے مرکب ہوتی ہے جیسے خطوط
اور سطحیں اور اجسام اور مراد متخیر سے وہ شے ہے جو ایسے مکان میں حاصل ہو
جسکی طرف اشارہ حسیہ اس طور سے ممکن ہو کہ وہ مثلاً یہاں ہی یا وہاں ہی
مگر یہ اشارہ حسیہ اسکی ذات کے سبب ہو یہ قید جو لگائی گئی ہے اسکا سبب
یہ ہی کہ عرض بھی قابل اشارہ حسیہ ہوتا ہی لیکن وہ بالذات اس کے قابل
نہیں ہوتا بلکہ اپنے محل کے واسطے سے قبول اشارہ کرتا ہی اور وہ شے جو
متخیر میں حلول کئے ہو وہ عرض ہی اور وہ ایسی شے ہی جسکی طرف اشارہ
۱۔ وہ جو جس سے خطوط و سطح و اجسام مرکب ہوتے ہیں اس سے مراد ہماری جو ہر فرد ہے ۱۱ از مصنف

کیا جائے مگر اوسکی ذات کے سبب سے یہ اشارہ نہ ہو بلکہ اوسکے محل کی جہت سے ہو۔ اس مقام پر کئی فائدہ ون کار بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہیں۔
اول فائدہ یہ ہے کہ اشارہ حسیہ وہ خط موہوم ہی جسکا شروع اشارہ کرنے والے سے ہوتا ہی اور ختم اوسکا جسکی طرف اشارہ کیا گیا ہی وہاں ہوتا ہی اور یہ اشارہ حسی اس سبب سے ہوا کہ یہ اشارہ وہم سے قائم ہے جو حواس باطنیہ میں سے ایک حاستہ ہی۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ سمجھنے اشارہ کو حسیہ ہونی کے ساتھ اسلیئے مقید کیا ہی کہ اشارہ عقلی تو عرض کی طرف بھی ہو سکتا ہی بدون اس امر کے کہ اُسکے محل کا لحاظ کیا جائے بلکہ اشارہ عقلیہ تو جو ہر متخیز و عرض کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ مجرد کے حق میں بھی صادق آتا ہی کیونکہ ہر معقول کی طرف اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہی۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ممکنات جو ہر عرض میں مختصر ہیں مگر وہ کہتے ہیں کہ جو ہر متخیز اور غیر متخیز دونوں سے عام ہی اونکی بناء پر تقسیم یوں ہوگی کہ ممکن یا تو کسی موضوع میں ہو کے پایا جاوے گا اور وہ عرض ہے اور مراد موضوع سے یہ ہی کہ جو اوس چیز کو جو اوس میں حلول کرتی ہی قائم کر دے کہ اور یا وہ ممکن موجود تو ہو مگر موضوع میں ہو کے نہ پایا جاوے اور اسے جو ہر کہتے ہیں۔ پھر جو ہر کسی

چیز میں حلول کیے ہو گایا اوس میں کوئی چیز حلول کیے ہوگی یا حال اور محل
دونوں سے مرکب ہوگا۔ یا نہ حال ہوگا۔ نہ محل ہوگا نہ اون دونوں سے مرکب ہوگا۔
جو جو ہر کہ حال ہوتا ہی وہ صورت ہی۔ اور جس جو ہر میں دوسرا جو ہر حلول کیے
ہوتا ہی اُسے مادہ کہتے ہیں۔ اور جو جو ہر حال اور محل دونوں سے مرکب ہی وہ
جسم ہی کیونکہ جسم اوس مرکب کا نام ہی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔
اور وہ جو ہر جو نہ حال ہوتا ہی نہ محل ہوتا ہی نہ اون دونوں سے مرکب ہوتا ہی وہ
جو ہر مجرد کہلاتا ہی اور یہ جو ہر مجرد دو قسموں میں منقسم ہوتا ہی کیونکہ یا تو اُس
اجسام سے تعلق ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اجسام سے تعلق ہو تو او سے نفس کہتے ہیں
اور اگر اجسام سے اوسکو تعلق نہ ہو تو وہ عقل سے نامزد ہوتا ہی۔ پس اس تقسیم سے
یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جو ہر حکما کی رائے میں متیخر اور غیر متیخر سے عام ہے اور اکثر
متکلیفین کے نزدیک جب جو ہر مجرد کا ثبوت نہیں ہی تو اون کے نزدیک انحصار
اوسی میں ہی جو پہلے بیان ہو چکا ہی۔

استدلال متکلیفین نفی مجردات پر

نفی مجردات پر متکلیفین نے یہ دلیل قائم کی ہو کہ اگر مجردات موجود ہوتی تو خدا کی
صفت تجرد میں شریک ہوتی حالانکہ تجر و صفات محضہ الہی میں سے ہی
کیونکہ اوس سے خدا میں ترکیب لازم آتی ہی بیان اوسکا یہ ہو کہ ایسی تہمتیں
جب خدا بھی مجرد ہوگا اور دوسری شے بھی مجرد ہو گے تو خدا میں ایک

ایسی شے ہوگی جو خدا کو دوسرے مجرور سے ممتاز کر دی اور دوسری ایسی شے
 پائی جاوے گی جو خدا میں اور دوسرے مجرور میں مشترک ہو پس واجب الوجود میں
 ماہ الاشرک اور ماہ الاقرباز دو چیزوں سے ترکیب لازم آدگی اور وہ محال ہے
 اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ان امور میں اشتراک سے
 ترکیب لازم آتی ہی جو عارض ہوں علی الخصوص جب وہ امور سلبی اور عدمی ہوں
 پس ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مجردات میں جو امور مشترک ہوں وہ عدمی ہوں
 بلکہ وہ امور مشترک محل بحث میں عدمی ہیں کیونکہ عدم تنجز اور کسی متجز میں حلول
 کیئے ہوئے نہ ہوتا ہے وہ امور میں جو مشترک ہوتے ہیں اور انکا عدمی ہونا ظاہر ہے۔
 بعض فضلاء نے کہا ہے کہ ہتہ یہ ہے کہ جو اہر مجرورہ کے نفی میں دلائل نقلیہ پر اعتماد
 کیا جائے کیونکہ عقل نہ جو اہر مجرورہ کے وجود کا یقین کرتی ہی نہ اس کے انتفاء کا
 یقین کرتی ہی اور رسول کی تصدیق انتفاء مجردات پر موقوف نہیں ہوتا کہ قول
 رسول اسباب میں سموغ نہ ہو لہذا مجردات کے نفی رسول کے قول سے جائز ہو ہی
 حکیم محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل کے وجود کی دلیلین مجروح
 و مقدوح ہیں اور اس کے امتناع پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔

بحث تقسیم جوہر

جوہر کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے اول ہر متجز کو جوہر کہتے ہیں عام اس سے

اس جوہر مجرورہ خصوص تجرد نفس کے نفی نقل سے مشکل ہے ۱۲ منہ

کہ وہ تقسیم قبول کرے یا نہ کرے اور چیز سے مراد وہ فراغ و فضا ہی جو موجود ہو
ہوتا ہے اور اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے۔ اور دوسرے وہ متخیز جو
تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے اور یہ بحث جس میں ہم کلام کرنا چاہتے ہیں
اوس میں جو ہر انھیں معنوں سے مراد ہو پس لفظ متخیز جو ہر اور خط اور سطح اور جسم
سب کو شامل ہے لیکن جب یہ قید لگائی جائے کہ وہ قبول قسمت نہیں کرتا
تو خط و سطح و جسم خارج ہو گئے خط اس سبب سے خارج ہو گیا کہ وہ طول میں تقسیم
قبول کرتا ہے اور سطح اس وجہ سے خارج ہو گئی کہ وہ طول و عرض دونوں میں
تقسیم قبول کرتی ہے اور جسم اس وجہ سے خارج ہو گیا کہ طول و عرض عمق تینوں
جہتوں میں وہ تقسیم قبول کرتا ہے طول کا اطلاق تین معنوں پر آتا ہے۔
اول۔ اوس فاصلے کو کہتے ہیں جو پہلی مرتبہ فرض کیا جاوے۔
ووم۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں زیادہ ہو۔
سوم۔ طول اوس فاصلہ کو بھی کہتے ہیں جو اوپر سے نیچے کی جانب
آتا ہو عرض کا اطلاق بھی اسی طرح تین معنوں پر آتا ہے۔
اول۔ وہ فاصلہ جو دوسری مرتبہ فرض کیا جائے اور فاصلہ اول کو قطع کر جاوے۔
ووم۔ وہ فاصلہ جو مقدار میں باعتبار اور فاصلوں کے درمیانی حالتیں ہو۔
سوم۔ اوس فاصلہ پر بھی اطلاق عرض ہوتا ہے جو ذہنی طریقہ یا طبعی فاصلہ
اور عمق کا اطلاق بھی تین معنوں پر ہوتا ہے۔

اول۔ وہ فاصلہ جو تیسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول ان ثانی کو قطع کر جاوے۔
 دوسرے۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں کم ہو۔
 تیسرے۔ وہ فاصلہ جو پیچھے سے آگے کی طرف آتا ہو اور اس کا نام سہک
 رکھا جاتا ہے جس وقت یہ صعود کرتا ہو اما خود ہو۔ یہ سب طلاقات اور تعدد یعنی
 اپنے مقام پر تو ثابت ہیں لیکن یہاں مراد طول سے وہ فاصلہ ہے جو
 پہلی مرتبہ فرض کیا گیا ہو۔ اور عرض سے مراد وہ ہی جو دوسری مرتبہ
 فرض کیا گیا ہو اور عمق سے مراد وہ ہی جو تیسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو
 اسکے علاوہ اور معانی مراد نہیں ہیں۔

بحث ترکیب جسم جو ہر فرد سے

جیب دو جو ہر باہم ملیں تو وہ چیز جو صرف جہت طول میں زائد ہو وہ خط ہی
 اور یہ صرف جہت طول میں منقسم ہوتا ہے کیونکہ اس کے لیے عرض نہیں ہے
 تاکہ اس میں بھی وہ منقسم ہو اور جب دو خط باہم ملیں تو وہ شے جو دو
 جہتوں میں زائد ہو یا نہ معنی کہ ایک زیادتی اس جہت میں ہو جس میں وہ
 دونوں خط ملے ہیں یعنی جہت طول میں اور دوسری زیادتی اس کی
 مخالف جہت میں ہو یا یہ طور کہ اس سے ملی ہوئی تو ہو مگر اس جہت
 میں نہ ہو جس جہت میں تالیف ان دونوں خطوں کی ہوئی ہو وہ جہت
 عرض ہی اور اسے سطح کہتے ہیں اور سطح طول و عرض دونوں میں منقسم

ہوتی ہو کیونکہ اوس میں دونوں جہتیں پائی جاتی ہیں اور اسی طرح جب وسطوں میں
 مل جائیں تو جسم اوس سے اس طرح سے حاصل ہوتا ہو کہ ایک سطح دوسرے سطح
 کے ساتھ دو جہتوں میں قرار دیا جائے ایک سطح اون دونوں سطحوں میں سے
 جہت عرض میں ہوگی اور دوسری سطح اوس جہت میں ہوگی جو اس جہت
 عرض کے مخالف اس طور پر ہو کہ یہ اوس پر منطبق ہو اور یہ جہت عمق ہوگی
 پس جسم تینوں جہتوں میں یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوگا پس کم سے کم
 وہ مقدار جس سے جسم حاصل ہو جائے آٹھ جو ہر میں کیونکہ دو جوہروں سے
 خط حاصل ہوتا ہو اور دو خطوں سے سطح حاصل ہوتی ہو اور دو سطحوں سے
 جسم حاصل ہوتا ہو پس مقدار حصول جسم کے لیے کم سے کم آٹھ جوہر
 ہونے چاہی ہیں یہ رائے محققین کی ہو اور بعضوں نے کہا ہو کہ کمتر وہ چیز
 جس سے جسم حاصل ہو جاتا ہو چھ جوہر ہیں کیونکہ تین جوہر سے ایک مثلث
 کے طور سے سطح حاصل ہوگی اور تین اور جوہر سے دوسرے سطح حاصل ہوگی
 اور جب اٹھ ایک سطح کا دوسرے پر ہوگا تو جسم حاصل ہو جائیگا
 اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس امر میں اختلاف ہو چکا ہے کہ
 سطح چار جوہروں سے حاصل ہو جائیگی وہ اس بات کا قائل ہو کہ جسم آٹھ
 جوہروں سے بنے گا اور جو اس بات کا قائل ہو کہ سطح تین جوہروں سے بنی جاتی ہو
 وہ اس بات کا قائل ہو کہ جسم چھ جوہروں سے کم سے کم مرکب ہوگا۔

کبھی نے کہا ہے کہ جسم تین اور ایک کا مجموعہ ہی یعنی چار سے حاصل ہو سکتا ہے تین جوہر تو اوہین کے شکل مثلث ہونگے پس اسکے لیے طول اور عرض حاصل ہوگا پھر چوتھے جوہر کو اسکے اوپر اس طرح رکھیں گے کہ صندوقی شکل مخروطی حاصل ہو جائے پس اس وقت تین اسکے لیے عمق بھی ہوگا۔ اور ابو الحسن اشعری نے کہا ہے کہ جو منقسم ہو وہ جسم ہو اگرچہ وہ دو ہی جوہر ون سے کیونکہ مرکب ہو کیونکہ اوس نے جسم کی تفسیرون کی ہے کہ جسم وہ ہے جو مؤلف ہو اور کم سے کم وہ عدد جس میں تالیف ممکن ہو دو ہیں۔ اس مقام میں جو اختلاف ہے اوس میں کوئی نفع نہیں معلوم ہوتا اس لیے اوسکے بیان میں طول دینا مناسب نہیں ہے۔

بحث اقسام اعراض

عرض یا تو شرط اسکی حیات ہوگی یعنی اسکے محل میں یہ بات شرط ہوگی کہ وہ زندہ ہو اور اس قسم کے اعراض شمار میں دس ہیں۔ قدرت اعتقاد۔ ظن۔ نظر۔ ارادہ۔ کراہت۔ خواہش۔ نفرت۔ ألم۔ اور اکٹ پایہ کہ اسکے محل میں حیات مشروط نہ ہو پس اسکا عرض صاحب حیات اور غیر صاحب حیات دونوں کے لیے ممکن ہو اس طرح کے اعراض شمار میں بارہ ذکر کئے گئے ہیں اور یہ بارہ فنا کے غیر ہیں۔ اس قسم کے اعراض میں حیات کا بھی شمار کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر حیات مشروط حیات سے ہو تو پایہ

حیات دوسری حیات سے مشروط ہوگی پس تسلسل لازم آویگا یا اسی حیات سے مشروط ہوگی پس شے کا اپنے نفس سے مشروط ہونا لازم آویگا اور جب شرط کا مشروط سے مقدم ہونا ضرور ہے تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ بھی محال ہو اور باقی اس قسم سے یا تو اوسکا ادراک حاسہ بصر سے ہوگا اور وہ الوان بین اور اعتماد ہو اور یا حاسہ سمع سے اوسکا ادراک ہوگا وہ فقط آواز سے یا ذوق یعنی چکھنے سے اوسکا ادراک متعلق ہو وہ طعموم بین یا حاسہ شہم یعنی سونگھنے سے اوسکا ادراک ہوتا ہو وہ بوہی یا لمس یعنی چھونے سے وہ مدرک ہوتی ہو وہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یسوست ہی اور ابوہاشم نے کہا ہے کہ تالیف بھی عرض ہی جو دو محل سے قائم ہو اور ابوعلی جبائی نے جو اہر کے لیے ایک ضذات کی ہو اور وہ فنا ہو اوسکا قول ہے کہ وہ ایسا عرض ہی جو قائم ہو مگر کسی محل میں نہیں اور موت کو بھی اوس نے ایک عرض وجودی ثابت کیا ہے کیونکہ وہ ضد حیات ہو اور بعض اشاعرہ نے بقا کو بھی عرض وجودی ثابت کیا ہے پس اعراض بنا پر رے اول کو اکیس ہونگے اور ابوہاشم کی رے کی بنا پر بائیس ہونگے اور ابوعلی کی رے کی بنا پر تیس ہونگے اور رای اخیر کی بنا پر چوبیس ہونگے اور ان سب کی تفصیل انشاء اللہ غریب نیگی۔

بحث جز

جز کی بحث ایک معرکہ الارباحث حکماء و متکلمین میں ہو متکلمین اوس سے

قیامت میں اجساد کا عود ثابت کرتے ہیں اور حکماء اوسکے منکر ہیں جیسا کہ اشارۃً
بیان ہو گا متکلمین اور حکماء میں اس امر میں نزاع ہے کہ جسم میں جو ہر فرد موجود
یا نہیں جہو متکلمین کے نزدیک جو ہر فرد موجود ہے اور جسم اوس سے مرکب ہے
و لیل و نکی یہ ہے کہ جسم مرکب ہے اور جو شے مرکب ہے اوسکے لیے اجزاء ضرور ہیں
پس جسم کے لیے اجزاء ضرور ہیں اور جب جسم کے لیے اجزاء ہیں تو جسم انقسام
کے قابل ہے اور جب جسم قابل انقسام ہے تو بطور محض عقلی یہ صورتیں ممکن ہیں۔
اول یہ کہ یہ تقسیم بالفعل ہے مگر ناتنا ہے ہی یہ مذہب نظام معتزلی ہے
یہ کہ اوس کے انقسامات بالقوة اور تنہا ہی ہیں یہ مذہب علامہ شہرستانی ہے
یہ انقسامات غیر تنہا ہی اور بالقوة ہیں یہ مذہب جمہور فلاسفہ کا ہے
یہ کہ بعض تقسیمین بالفعل ممکن ہونگی اور بعض بالقوة اور یہ کہ اذیتیں
کی ہیں کیونکہ اوس نے یہ کہا ہے کہ اجزاء اجسام چھوٹے چھوٹے ذرہ ہیں جو ایسے
سخت ہیں جسکی تقسیم و ہم میں ہوتی ہے مگر خارج میں اول جزا کی تقسیم نہیں
ہو سکتی یا یہ کہ وہ بالفعل قابل تقسیم ہے اور یہ تقسیم تنہا ہی ہے یہ مذہب جمہور
متکلمین ہے۔ پس وہ جو ہر فرد کو ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقسیم ایسے
جزو بر ختم ہوتی ہے جسکی تقسیم نہ کسر نہ قطعاً نہ وہما نہ فرضاً ہو سکتی ہے۔

لے کسر قطعاً سے مراد کسر و قطع حسی ہے و ہم سے تقسیم اوس سے وسیع اور فرض عقلی اوس سے وسیع ہے

کیونکہ فرض عقلی تنہا ہی اور غیر تنہا ہی سب پر حاوی ہے ۱۲ منہ

یعنی کسی طرح حتی کہ ذہن میں بھی قابل قبول قسمت نہیں ہو سکتی ہیں۔
وجود جزو پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم جب کہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں تو جزو موجود
ہوگا اس دلیل کا سمجھنا کئی امور کے سمجھنے پر ضرورت ہے اور وہ امور کہ حقیقی
اور سطح حقیقی اور خط مستقیم ہیں۔ پس جاننا چاہیے کہ کہ حقیقی سے مراد وہ
جسم ہی جسکو ایک مد و سطح گھیرے ہوئے ہو اور اس کے وسط میں ایک ایسا
نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط مستقیم محیط تک پہنچے ہوں وہ
آپس میں برابر ہوں اور اس نقطہ کو مرکز اور کل خطوط مستقیم کا کہتے ہیں
اور خط مستقیم اس خط کا نام ہے کہ اگر شعاع بصر پر اسے ہم رکھیں تو اس کے
کنارے اس کے وسط کے دیکھنے سے مانع نہ ہوں۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو
جاننا چاہیے کہ جب ہم نے کہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا پس ضرور ہے کہ وہ
کہ اس سطح سے صرف ایک جزوی ملاقات کرے گا اور اس جزو کا غیر مستقیم ہونا
واجب ہے کیونکہ اس وقت ممکن ہوگا کہ ہم مرکز سے جزو ملاقات تک ایک
خط کھینچیں جو خط مستقیم ہوگا اور پھر مرکز سے ایک دوسرا خط اسی جزو تک
کھینچیں جو مقام ملاقات ہی پس اگر یہ دوسرا خط جزو ملاقات کے کسی جانب
مائل ہوگا اور سیدھا جزو ملاقات تک نہ پہنچے گا تو یہ خط مستقیم نہ ہوگا اور
خط اول سے بڑا بھی ہوگا پس وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک گئے ہیں برابر
ہوں گے اور جب یہ خطوط آپس میں برابر نہ ہوئے تو کہہ کر حقیقی نہ رہا بلکہ

کہ مضامہ ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ وہ کہہ حقیقی فرض ہوا تھا پس
محال لازم آیا اور یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہو کہ موضع ملاقات کو منقسم فرض کیا ہو
اور جس سے محال لازم آئے وہ محال ہی لہذا انقسام باطل ہو اور یہی مطلوب ہی
اور جسوقت یہ کہہ حقیقی سطح حقیقی پر لٹھکا دیا جائے گا تو یہ جزو جو موضع
ملاقات پر ہی ہٹے گا اور دوسرا جزو اسکے مثل ہی وہ آئیگا اور اس میں کلام
ویسا ہی ہوگا جیسا کہ جزو اول میں ہی رہا تک کہ کہہ کا دورہ تمام ہو جاوے گا
اور کہہ اور سطح دونوں ساتھی اجزاء غیر منقسم سے مرکب ثابت ہوں گے
اور مطلوب اس سے پورا حاصل ہو جاوے گا۔

جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہو کہ کہہ کی ملاقات جو سطح سے ہوتی ہے
وہ نقطہ سے ہوتی ہے اور نقطہ عرض ہے کیونکہ نقطہ طرف خط کو
کہتے ہیں حالانکہ بحث اسوقت وجود جو ہر غیر منقسم میں ہی جواب سکایا گیا ہو
کہ موضع ملاقات اگر جو ہر ہی تو مطلوب ثابت ہو اور اگر عرض ہی تو عرض کے لیے
محل ضروری ہی تو محل اس عرض کا یا منقسم ہوگا یا غیر منقسم ہوگا اگر منقسم ہوگا
تو حال کا انقسام بھی لازم آوے گا کیونکہ جو چیز منقسم میں حال ہوگی وہ بھی منقسم
ہوگی کیونکہ وہ جزو حال کا جو ایک حصہ میں محل کے ہی اس جزو کا غیر ہے جو
جو دوسرے حصہ میں محل کے ہی پس منقسم ہوگا حالانکہ وہ غیر منقسم فرض کیا گیا ہو
اور اگر محل غیر منقسم ہوگا تو مطلوب ثابت ہو جاوے گا کیونکہ محل عرض کا جو ہر ہی

یا وہ چیز ہی جو جوہر کی طرف منتہی ہو پس وہ جوہر حاصل ہوگا جو غیر منقسم ہے
 اور یہی مدعا ہو۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہو کہ عرض کی دو تین مین ایک عرض
 ساری اور وہ وہ ہو کہ حال کا ہر جزو محل کے ہر جزو سے ملاقات کری یہ عرض
 اس قسم کا ہو کہ اسکے محل کے منقسم ہونے سے اسکی بھی تقسیم لازم آتی ہو۔ اور ایک
 وہ عرض ہو جو ساری نہیں ہو اور وہ ساری کے خلاف ہو یعنی یہ ایسا عرض ہو
 کہ اسکے محل کے انقسام سے اسکا انقسام نہیں لازم آتا اور نقطہ قسم ثانی
 سے ہے کیونکہ وہ نہایت خط کا نام ہو اور نہایت خط وہ عرض ہو جو غیر ساری ہو
 پس نقطہ کا انقسام نہیں لازم آتا اور جب اسکا انقسام نہیں لازم آتا تو
 تمہارا سطوٹ ثابت ہوگا بعض افاضل نے اسکا یہ جواب دیا ہو کہ ہم محل سے
 محل ملاقات مراد لیتے ہیں پس اگر وہ منقسم ہوگا تو حال بھی ضرور ہی منقسم ہوگا۔
 حکماء نے نفی جزو پر یہ استدلال کیا ہو کہ جب ہم ایک جوہر کو دو جوہروں کے
 درمیان مین رکھیں گے پس یہ جوہر جو درمیان مین ہو اسکی ملاقات ایک
 جوہر سے عین وہی ملاقات ہوگی جو اون مین سے دوسرے کی ہوگی یا غیر
 ہوگی اگر امر اول ہو تو داخل جوہر لازم آویگا اور وہ محال ہو کہ داخل جوہر
 اس بات کا نام ہو کہ اجزایوں باہم مل جائیں کہ اونکا حجم جتنا چاہیے اتنا
 نہ رہے یا اور اگر امر دوم ہو تو اسی طرح ہوگا کہ بعض اسکا اون دونوں
 جوہروں سے یعنی بعض اسکا اون کے بعض سے ملاقی ہو اور اسوقت مین

وسط منقسم ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

مشکلین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ ملاقات نہ تو بعض اجزاء سے ہی نہ جمیع اجزاء سے ہی بلکہ اون عرضوں کے ساتھ ہی جو اوس میں حلول کیے ہوئے ہیں جیسا کہ تھامس نزدیک اُن اجسام میں ہی جو سطحوں کے واسطے سے ملاقات کرتے ہیں۔ اور کمال الدین ابن میثم نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر دو میانی طرفین کو باہمی ملاقات سے ملنے ہوتا ہے اور جو شے اُن دونوں جزؤں سے ملاقات کر رہی ہے وہ اوس جزو کی نہایتیں ہیں اور اوسکی دونوں نہایتیں دو عرض ہیں جو اوس سے قائم ہیں اور عرض کے متعدد ہونے سے یہ نہیں لازم آتا کہ محل بھی متعدد ہو جائے اچھا ہم یہ بھی تسلیم کیے لیتے ہیں مگر یہ جو تم نے کہا کہ اگر ہم درمیان میں دو جوہروں کے ایک اور جوہر رکھیں گے تو انقسام جزو ہو جائیگا یہ کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ یہ تو ایک ایسا امر ہے جسے وہم فرض کرتا ہے اور اوس کے ساتھ اوس ہی طرح حکم کرتا ہے جس طرح اُن اجسام میں حکم کرتا ہے جو تقسیم قبول کرتے ہیں کیونکہ جب عقل جو ہر فرد کے صحت کو قبول کرے گی تو اوس سے دو جوہروں کی ملاقات نسبتیں اور اضافتیں ہونگی پس اگر یہ نسبتیں اور اضافتیں بہت سی ہونگی تو اُن کی کثرت سے ذات جو ہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی اور جب جو ہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی تو تقسیم بھی اوسکی نہ ہوگی دیکھیے محیط دائرہ میں جو نقطہ فرض کیے جاوے وہ سب اُس نقطہ سے جو وسط دائرہ میں

مرکز کے نام سے موسوم ہو محاذی ہونگے تو اتنی نسبتوں کا اوس مرکز سے قائم ہونا اس بات کا مستلزم نہیں ہو کہ اوس مرکز میں بھی کثرت ہو جائے اسی طرح یہاں بھی تعدد اضافات سے اوسکی تقسیم اور اوس کا تکثر نہ لازم آوے گا۔ واضح ہو کہ ہماری رائے میں جزو کا اس قدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو کہ جسم میں ایک ایسا جزو ممکن ہو جو خارج میں بسبب صلابت وغیرہ کے قابل تقسیم نہ ہو اور موت سے مراد اون اجزاء اصلی کے تعلق کا اور اجزاء فاضل سے جو غذا سے حاصل ہوتے ہیں قطع ہو جانا ہو اور قیامت میں عود اجسام کے یہ صورت ممکن ہو کہ اون اجزاء اصلی میں مثل سابق قادر مختار قوت جذب و برداشت اجزاء فاضل پر پیدا کرے جس طرح علاج سے قوت عضو پیدا ہو جاتی ہے یا بڑھ جاتی ہے اور مثال اجزاء اصلی کی درختوں کا تخم ہو اور جذب اجزاء اصلی کی مثال تخم کا اجزاء غیر اصلی کو جذب کرنا ہی غرض یہ ہے کہ معاد اجساد کا ثبوت اس امر کے ثبوت پر موقوف نہیں ہو کہ ایسا جزو ثابت کیا جائے جسکی تقسیم نہ وہم نہ فرض عقلی سے ممکن ہو اور ایسے جزو کا ثبوت جو اپنے خاصہ طبیعت کی وجہ سے خارج میں قابل تقسیم نہ ہو مشکل نہیں ہو غالباً اسی وجہ سے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید میں جزو کے وجود کے خلاف استدلال کیا ہے اور اعادہ معدوم کے خلاف بھی استدلال کیا ہے اور معاد کی بحث میں معاد جسمانی کو ثابت کیا ہے مگر متکلمین

نہیں معام کو سوجھ سے اس قدر ثبوت پر اکتفا نہیں کرتے شاید اسوجھ سے وہ عدم تقسیم جو ہم و فرض عقل بھی ثابت کرتے ہیں کہ علم کلام کا یہ وظیفہ ہے کہ ہر احتمال پر مکمل بحث کی جائے یا ان کے نزدیک ایسا جزو ثابت ہو اور ایسی حالت میں اثبات دعویٰ ضروری ہو نظام نے اپنے مذہب پر انھیں دلیل پیشو استدلال کیا ہے جن دلیلوں سے متکلمین نے تمسک کیا ہے لیکن اجزائے غیر منقسم تسلیم کرنے کے ساتھ اسنے یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ وہ اجزاء بالفعل غیر متناہی بھی ہیں پس اسکے تسلیم کرنے سے اوپر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ اس بنا پر چاہیے کہ ہم ایک محدود اور متناہی مسافت غیر متناہی زمانہ میں طو کرین حالانکہ یہ باطل ہے بیان اسکا یہ ہو کہ یہ امر واضح ہو کہ قطع فست نہیں ہوتی۔ مگر جب اسکے اجزاء قطع ہو جائیں اور جب اجزاء غیر متناہی ہو تو وہ زمانہ جن میں وہ اجزاء غیر متناہی قطع ہونگے وہ بھی غیر متناہی ہونگے امر ثانی یہ ہو کہ اگر اجزاء غیر متناہی ہوتے تو لازم آتا کہ مقدار غیر متناہی ہوتی اور لازم باطل ہو پس ملزوم بھی باطل ہو۔ لازم کا بطلان تو مستغنی عن البیان ہو کیونکہ مقدار کا متناہی ہونا ظاہر ہو لیکن ملازمت کا ثبوت یہ ہو کہ مقدار کی کمی زیادتی مادہ کے تابع ہوتی ہو اور وہ تقسیمین جو جسم میں بالفعل موجود ہیں کسی حد تک نہیں بلکہ غیر محدود ہیں پس معتد دار بھی شیعہ محدود ہوگی نظام کی طرف سے وجہ اول سے یہ عذر کیا گیا ہے

کہ طفرہ لازم آتا ہی اور اسکی تقریر یہ ہی کہ متحرک جو مسافت غیر متناہیہ کو محدود زمانہ میں قطع کرتا ہی تو وہ بعض اجزاء کو چھوڑ جاتا ہی اور دوسرے بعض کو قطع کرتا ہی۔ اور دوسری وجہ سے یہ عذر کیا گیا ہی کہ اجزاء کے متناہی ہونے سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ مقدار بھی غیر متناہی ہو جائے کیونکہ اجزاء ایک دوسرے میں در آتے ہیں پس دو دو اور تین تین جزو ایک جزو کے چیز میں آجاتے ہیں اس بیان سے اس نے تداخل کو اس مقام پر تسلیم کر لیا ہی اور جب تداخل کو تسلیم کر لیا تو وہ نسبت بمقدار کو اجزاء سے متقی نہ رہی اور یہ دونوں عذر باطل ہیں تداخل کا بطلان انشاء اللہ اولیگا اور طفرہ کا باطل ہونا بدیہی ہی اسلیے کہ یہ ممکن نہیں ہی کہ بدون وسط کے گزرے ہوئے جسم آخر مسافت تک پہنچ جائے۔

بحث تامل جوہر

اس بات پر جمیع عقلاء کا عام اس سے کہ وہ حکماء ہوں یا متکلمین ہوں اتفاق ہی کہ اجسام حسیت میں یکساں ہیں لیکن وہ فصلیں جو اول میں منضم ہوتے ہیں اونکی جہت سے وہ مختلف نوعین ہو جاتی ہیں اور اسلئے یہ دلیل قائم ہی کہ جسم سے امر واحد ہی معقول ہی جو سب میں مساوی ہی کیونکہ حکماء جسم کی تعریف میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ایسا جو ہر جہاں بجا و شلتہ کو قبول کرتا ہی دران حالیکہ وہ ابعاد باہم یوں تقاطع کریں کہ اوکے

تھا طبع باہمی سے زاویہ قائمہ پیدا ہوں۔ اور مشکلیں کے نزدیک جسم وہ ہی جو طول و عرض و عمق رکھتا ہو اور یہ دونوں تعریفیں ہر ایک جسم پر صادق آتی ہیں پس اگر اجسام باہم مثل نہ ہوتے تو ایک تعریف میں وہ سب جمع نہ ہوتے کیونکہ جو چیزیں مختلف ہوتی ہیں وہ ایک تعریف میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ نظام کہتا ہے کہ طبیعت ہر جسم کی دوسرے جسم کی طبیعت سے مخالفت ہی کیونکہ ان کے خاصہ مختلف ہیں جیسے حرارت و برودت و رطوبت و ریوشت و لطافت و کثافت و اس کے ماسوا اور خواص بھی ہیں اور یہ مذہب ضعیف ہی کیونکہ جب خواص مختلف ہوں تو یہ اثبات پر دال ہو کہ ان کے انواع مختلف ہیں نہ یہ کہ جسم کا مفہوم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

بحث بقاء جسم و وقتوں میں

نظام اس بات کا قائل ہو کہ جسم باقی نہیں رہتے بلکہ آنا فنا معدوم ہوتے رہتے ہیں ایک جسم معدوم ہو جاتا ہے اور دوسرا جسم پیدا ہوتا ہے جس طرح بہتا ہوا پانی ایک جزا و سکا گزرتا ہے دوسرا آتا ہے دوسرا گزرتا ہے تیسرا آتا ہے اور یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ہم بدلتے اس بات کو جانتے ہیں کہ جس جسم کو پہنے پہلے زمانہ میں دیکھا تھا وہ زمانہ ثانی میں بعینہ موجود ہی مثلاً میں اس بات کو یقیناً جانتا ہوں کہ میں یقیناً وہی ہوں جو کل تھا۔ نظام اس مذہب کا اس لیے قائل ہوا ہے کہ اس سے اس بات کا اعتقاد تھا کہ اجسام قبل قیامت معدوم

ہونگی اور اوسکے نزدیک اعدام فاعل کے سبب سے نہیں ہوتا اور نہ ضد کے طاری ہونے کے سبب ہوتا ہو کیونکہ اجسام کے لیے ضد نہیں ہو پس وہ عدم بقا کے اجسام کا قائل ہو گیا ہو معتزلہ خوارزم کہتے ہیں کہ یہ قول جو نظام سے نقل کیا گیا ہی صحیح نہیں ہے بلکہ اوسنے یہ کہا ہے کہ اجسام حالت بقا میں بھی مؤثر کے محتاج ہیں اور نقل کرنے والوں نے یہ سمجھا کہ وہ عدم بقا کے اجسام کا قائل ہو۔

اور بعضوں نے نظام کی جانب سے یہ عذر کیا ہے کہ اجسام خصوصاً وہ اجسام جو بڑھتی ہیں وہ بڑھتے کھٹتے رہتے ہیں اور نہیں سے چونکہ اجزا تحلیل ہوتے ہیں اسلئے وہ کھٹتے ہیں اور چونکہ بدل مای تحلیل یعنی اوس چیز کا بدلہ پونچھا رہتا ہے جو تحلیل ہو جاتی ہے اسلئے وہ بڑھتی ہیں اور اسکا نتیجہ یہ ہے کہ اجسام کبھی ایک حالت پر نہیں رہتے۔

بحث تداخل

کسی جزو زائد کا یوں مل جانا کہ حجم نہ بڑھے تداخل ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ ہم بالبداهت اس بات کو جانتے ہیں کہ ایک ہاتھ کو جب ہم اور ایک ہاتھ سے ملاتے ہیں تو یہ مجموعی طوالت اوس طوالت سے زیادہ ہوتی ہے جو صرف ایک ہاتھ سے حاصل تھی اور یوں ہی وہ فضا جسکو یہ دونوں ہاتھ بھر رہے وہ اوس فضا سے زائد ہوگی جس میں ایک ہاتھ تھا اور یہ

ظاہر ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک جزد کو دو جزدن سے کوئی
اٹیاز ہی نہ ہو۔ اور یہ یقیناً باطل ہے۔

بحث عدم خلوجسم اعراض سے

معتزلہ اور حکماء اور امام فخر الدین رازی کا مذہب یہ ہے کہ جزد کون کے اور کل
اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز ہے۔ اور حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ذائقہ
اور رائحہ اور رویت کے سوا اور اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز کہا ہے اور
ابن نوہجت نے لون و درطعم اور رائحہ کو بھی بڑھایا ہے اور اشاعرہ نے اختلافات
کیا ہے اور انھوں نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اجسام کا کسی عرض سے خالی ہونا
محال ہے موید مذہب اول یہ ہے کہ ہوا جسم ہے باوجودیکہ نہ اُسکے لئے کوئی رنگ ہے
اور نہ مزہ ہے نہ بو ہے اور نہ اسکے سوا کوئی چیز ہے مگر کون سے جسم کا خالی ہونا ممکن
نہیں ہے کیونکہ جسم کے لیے مکان میں حاصل ہونا ایک ضروری امر ہے۔
اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ہوا حار و طبع ہے اور حرارت اور رطوبت
اعراض سے ہیں پس یہ کہنا کہ ہوا سوائے کون کے جمیع اعراض سے
خالی ہے یہ درست نہیں ہے۔

اور رکن الدین جرجانی نے اول مذہب پر اس بحث میں یہ ایراد وار کیا ہے
کہ اگر ہر جسم کے اعراض سے خالی ہونے کو جائز جانتے ہو تو یہ ممنوع ہے
اور بعض میں اگر خلوجائز ہو تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ کل میں

خلو ہو کیونکہ ممکن ہو کہ بعض کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جسے فلوپسین دخل ہو اور اگر بعض میں خلو کا دعویٰ کرتے ہو مانند ہوا کے تو یہ بھی ممنوع ہی کیونکہ جائز ہے کہ ہوا میں رائج ہو اور اس کا احساس اس سبب سے نہ ہو تاہم کہ حاسہ کسی وقت ہوا سے خالی نہیں رہتا اور یہ مداومت احساس سے مانع ہوتی ہو کیونکہ ہم اس بات کو دیکھتے ہیں کہ جو شخص کسی بودار چہرے کے ساتھ مداومت کرے تو وہ اوسکی بو محسوس نہ کر سکیگا چہ جائیکہ وہ شخص جو مدت العمر اُسکے ساتھ ہو۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ ادراک حاسہ میں یہ شرط ہے کہ حاسہ کیفیت تکلیف نہ ہو پس سوقت میں جب مداومت سے عادت ہو جاوے گی تو حاسہ کیفیت سے تکلیف نہ ہوگا اور محسوس کا ادراک نہ کر سکیگا کیونکہ اوسکا ادراک کی شرط مفقود ہو۔

جسم کا دیکھا جانا

متکلیفین کے نزدیک اجسام مری ہیں اونھوں نے اپنے مذہب پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم اوس چیز کو دیکھتے ہیں جو چیز میں حال ہے پس یہ شی یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اور عرض ہونا اس شے کا ناجائز ہے کیونکہ عرض کا حاصل ہونا چیز میں متمنع ہے پس جسم ہونا اور اس کا ثابت ہو گیا۔

اور حکما کہتے ہیں کہ جسم کا بالذات دیکھنا جائز نہیں ہے ورنہ ہم ہوا کو دیکھ سکتے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہم جسم کو بالعرض دیکھتے ہیں اور جبکہ بالذات دیکھتے ہیں وہ رنگ و صورت ہی۔ محقق طوسی کہتے ہیں کہ جسم بواسطہ رنگ

وروشنی دیکھا جاتا ہے کیونکہ اگر رنگ سبب رویت نہ ہوتا تو ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اور اگر روشنی سبب رویت نہ ہوتی تو ہم اندھیری میں جسم کو دیکھ سکتے
اور یہ حکم ضروری ہے۔

بحث تناہی اجسام

اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا جسم اس معنی سے تناہی ہے کہ وہ ایک حد تک
پہنچ جائے جسکے بعد کوئی جسم نہ ہو یا ان معنوں سے غیر متناہی ہے
کہ ہر جسم کے بعد ایک جسم ہے اور اسی طرح بے انتہا ونکا سلسلہ جاتا ہے۔
حکماء ہند اور متقدمین نے امرثانی کو اختیار کیا ہے اور حکماء و جمہور محققین
اور متکلمین نے امر اول کو اختیار کیا ہے حکماء ہند و متقدمین کا مذہب اس
وجہ سے باطل کیا گیا ہے کہ اگر اجسام تناہی نہ ہوتے تو غیر متناہی ہوتے اور جب
تناہی ہوتے تو ممکن ہوتا کہ زمین کے مرکز سے دو خط شمس کے دونوں
ساقوں کی طرح نکالے جائیں جو غیر متناہی حد تک گزرتی ہوئی چلی جائیں
پس ان میں دو بعد طولی ہونگے اور ان کے درمیان میں ایک بعد عرضی ہوگا اس
حالت میں اس امر میں شک نہیں ہے کہ بعد عرضی موافق بعد طولی بڑھتا جائیگا
اور یہ امر ظاہر ہے کہ جب بعد طولی بحسب فرض غیر متناہی ہے تو بعد عرضی بھی
غیر متناہی ہوگا اور درمیان میں دو بعد طولی کے ہوگا پس یہ بات لازم آئی
کہ جو شے غیر متناہی ہو وہ دو گھیر لینے والوں میں محصور ہو جائے اور جو چیز

محصور ہوتی ہو وہ تنہا ہی ہوتی ہی پس لازم آتا ہے کہ شے تنہا ہی بھی ہو اور
 غیر تنہا ہی بھی ہو اور یہ بدلیل خلف باطل ہی پس ضرور ہو کہ جسم تنہا ہی ہو
 یہ برہان سلی سے موسوم ہی تصویر اس کی یہ ہی Δ اس حجت پر یہ اعتراض
 کیا گیا ہو کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بعد عرضی محصور بین الحاضرتین ہی کیونکہ وہ
 غیر تنہا ہی ہی اس لیے کہ ہر بعد عرضی کے بعد ایک دوسرا بعد عرضی موجود ہو
 اور اسی طرح سے نا تنہا ہی عرضی بعد طولی کے ساتھ فی نہایت تک چلا جاویگا
 اور محصور حاضرون میں نا تنہا ہی ہوگا۔ اس جواب میں تامل ہی کیونکہ فرض
 عقل سے بعد نا تنہا ہی متعین ہوگا پس نا تنہا ہی محصور دو حاضرون میں ہوگا
 حکماء متقدمین ہند نے اپنے مطلوب پر یہ حجت قائم کی ہو کہ خارج عالم
 ایک جانب دوسرے جانب سے متماثل ہے کیونکہ وہ شے جو قطب جنوبی سے
 قریب ہو وہ اس جزو کی غیر ہی جو قریب قطب شمالی ہی پس اگر عالم سے
 خارج عدم محض ہوتا تو تماثل نہ ہوتا اس لیے کہ عدم میں امتیاز نہیں ہو اور جب
 موجودات عالم محض جسم جسمانیات میں منحصر ہیں تو یہ ثابت ہو کہ جسم نا تنہا ہی ہو
 جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہو کہ یہ امتیاز تو فقط وہم ہی وہم میں خارج میں
 اسکی کوئی حقیقت نہیں ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اجسام کی تنہا ہی بدلیل
 تطبیق سے استدلال ہو سکتا ہی کیونکہ دلیل تطبیق مستلزمات میں بھی جاری ہو
 طریق استدلال اس جگہ اس طرح ہو سکتا ہی کہ ہم ایک نقطہ مفروضہ سے

ایک سلسلہ نقطہ کا فرض کرینگے۔ پھر اس کے ماقبل سے ایک نقطہ اور فرض کرینگے اور اس سے دوسرا سلسلہ فرض کرینگے یہ دونوں سلسلہ اگر بے نہایت چلے جاویں تو زائد و ناقص کی مساوات لازم آتی ہو اور وہ قطعاً محال ہو کیونکہ ایک سلسلہ مثلاً ایک مقام سے شروع فرض ہوا ہو اور دوسرا سلسلہ مثلاً ایک گز ہٹ کے شروع ہوا ہو پس ایک سلسلہ ضرور بڑا اور ایک چھوٹا ہوگا اور چھوٹا سلسلہ تو متناہی ضرور ہی جیسا کہ ظاہر ہو اور بڑا سلسلہ بھی متناہی ہوگا کیونکہ بڑا سلسلہ بھی ایک مقدار معین سے زائد ہو اور یہ ظاہر ہی کہ متناہی وہ نہیں ہو جو بقدر متناہی زائد ہو یہ دلیل سب جہتوں سے جسام کے تناہی کے ثبوت کے لئے کافی ہو کیونکہ ہر جانب سے نقطہ فرض ہو سکیں گے۔

بحث حلال

خلاہ کی دو تفسیریں ہیں ایک تفسیر اسکی لاشئی سے کی گئی ہے۔ اور دوسری یہ ہے کہ وہ ایسا بعد ہو جس میں اجسام حلول نہ کیے ہوں۔

تفسیر اول کی بناء پر خارج عالم میں خلا ثابت ہو اس میں کوئی اختلاف حکماء اور متکلمین کے درمیان میں نہیں مگر دوسرے معنوں سے جو خلا ہے وہ ما بین اجسام متحقق ہو یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

متکلمین اور حکماء کی ایک جماعت نے تو یہ کہا ہے کہ ہاں متحقق ہو اور اکثر حکماء نے یہ کہا ہے کہ وہ متحقق نہیں ہو متکلمین نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب ہم ایک

سطح مستوی کو دوسرے سطح مستوی پر یوں رکھیں کہ ایک کے کل جزاء دوسرے کے کل جزاء سے اس طرح ملاقی ہوں کہ اون دونوں کے درمیان میں کوئی جسم نہ ہو پھر ہم اسے ہر طرف سے برابر اوٹھا لیں تو اس کے جمیع جوانب ایک ہی دفعہ اوٹھ جاویں گے ورنہ تفکیک لازم آویگی اور تفکیک اس بات کا نام ہے کہ بعض جزاء اوٹھ جاویں اور بعض باقی رہیں اور یہ باطل ہے اس لیے کہ یہ بات ہم ایسے جسم میں فرض کرتے ہیں جو سخت ہو اور چکنا ہو یا یہ بات لازم آویگی کہ سطح مستوی نہ ہو یعنی بعض جزاء اس کے غلیظ ہوں وہ بلند ہو جائیں گے اور بعض رقیق ہوں گے وہ بعد کو اوٹھیں گے کیونکہ جسم سخت میں سطح مستوی کا فرض کرنا ممکن ہے اور سطح مستوی فرض ہوئی پس خلاف مفروض لازم آویگا۔ واضح ہو کہ سطح مستوی سے مشروط کرنیکا فائدہ یہ ہے کہ اگر سطح مستوی ہوگی تو ہوا اس کے جوف میں ہوگی اور رفع میں مستوی ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اوٹھانا اگر برابر اور مستوی نہ ہوگا تو مطلوب لازم نہ آویگا کیونکہ جائز ہے کہ ہوا جو جسموں کے درمیان میں مقدار اوٹھانے کی داخل ہو جاویگی بعض محققین کا قول ہے کہ چاہے رفع جس طور پر ہو مطلوب حاصل ہو جاویگا اس قول کا مطلب ظاہر یہ ہے کہ چاہے رفع مستوی ہو یا نہ ہو خلا ثابت ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ اول زمانہ میں جب اوپر کی سطح واقع ہوگی تو وسط ضرور خالی ہوگا کیونکہ جسم جب

وسط سے ملاقات کریگا تو یقیناً وسط خالی ہوگا اور جب وٹھیکا تو جب تک
ہو اور وسط میں کسی جانب سے پہلے داخل ہو و وسط میں خلا ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہو کہ اگر خلا نہ ہو تو یا تدھسل لازم آوے یا دور لازم
آوے یا کل عالم متحرک ہو جائے جس وقت کوئی شے مثلاً ایک مچھلی پانی کی
تہ میں یا ایک مچھر ہوا میں حرکت کرے اور چھنے لازم ہیں وہ سب باطل ہیں
پس ملزوم بھی لازم کی طرح ہل ہوا اول لازم کا تو بطلان ظاہر ہے کیونکہ
تد داخل کا بطلان بیان ہو چکا اور دور کا بطلان عنقریب بیان ہوگا
اور متحرک عالم کا بطلان جس سے ظاہر ہو لیکن بیان ملازمت یوں ہو کہ
جسم جب ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف متحرک ہوگا تو جب وہ
مکان ثانی میں حاصل ہوگا تو اس فرض پر اگر اپنی حالت پر باقی رہیگا
تو تد داخل لازم آویگا اور اگر اپنی حالت پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوس سے منتقل ہوگا
تو یا مکان اول کی طرف منتقل ہوگا یا اوس کے غیر کی طرف منتقل ہوگا پس اگر
امرادل ہو تو دور لازم آویگا کیونکہ ہر ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت پر
موقوف ہو اور اگر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوا ہو تو ہم اسی طرح کا
کلام پیش کریں گے پس یا تد داخل لازم آویگا یا دور لازم آویگا اور وہ دونوں
باطل ہیں یا انتقال جو تھے مکان کی طرف ہوگا تو ہم اوس میں بھی اسی طرح کی
تقریر کریں گے جس طرح اول میں کی پس ایک مچھر کی حرکت عالم کی حرکت لازم آویگی۔

میں کہتا ہوں کہ مثلاً چھڑکی حرکت سے متحرک عالم کا جس سے دریافت ہو جائے
 تامل ہی کیونکہ جائز ہے کہ عالم کو مثلاً چھڑکی حرکت سے حرکت ہوتی ہو مگر
 محسوس نہ ہوتی ہو مخالفین ثبوت خلاف نے دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے
 اول دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ اوپر کی
 سطح بدون نیچے کی سطح کے اوٹھ جاتی ہو بلکہ تھماتی اور فوقانی سطحی دونوں
 ایک ہی مرتبہ اوٹھتے ہیں کیونکہ وسطیٰ جب ملاقات تام آپس میں کر رہے
 جیسا کہ تم نے ذکر کیا ہے تو ایک کے جذبے دوسرے کا جذب لازم آویگا
 جیسے ہوا پانی کو چوسنے کے سبب کھینچتی ہو دوسری دلیل کا انہوں نے
 یہ جواب دیا ہے کہ یہ امور جب لازم آتے جب متداخل اور تکاثف نہ ہوتا متداخل
 جسم کے بڑھ جانے کو بغیر اس بات کے کہتے ہیں کہ اوس میں کوئی چیز ملائی جائے
 یا اوس میں انتعاش پیدا ہو۔ اور تکاثف جسم کے گھٹ جانے کو کہتے ہیں
 بغیر اسکے کہ کوئی جز جسم کا گھٹ جائے یا ایک دوسرے میں درآویزہ دونوں
 باتیں ان اجسام میں جو رقیق ہیں جائز ہیں اور جب یہ جائز ہوا تو ہم
 کہیں گے کہ ہوا جو حرکت کر رہی ہے اور اوس شے کے درمیان میں ہی
 جسکی جانب یہ شے حرکت کر رہی ہے وہ متکاثف ہوتی ہو اور وہ ہوا جو متحرک
 اور مبداء حرکت کے درمیان میں ہو وہ متداخل ہوتی ہی پس خلاف اوس
 چیز میں نہ لازم آویگا جس سے حرکت شروع ہوئی ہو اور نہ متداخل اس

چیز میں لازم آتا ہے جسکی طرف حرکت ہوتی ہو کہا گیا ہو کہ یہ جواب مادہ کے ثبوت پر مبنی ہو جو جزو لا یتجزی کے عدم ثبوت پر موقوف ہو پس اگر جزو لا یتجزی ثابت ہو جائیگا تو یہ عذر کارگر نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ ممکن ہو کہ کہا جائے کہ کثافت وہ ہو کہ اجزاء جسم باہم اس طرح ملجاولین کہ اونکے درمیان میں عدم نہ ہو۔ اور تخلخل وہ ہو کہ اجزاء اس طرح جدا ہو جائیں کہ اونکے درمیان میں عدم ہو اور جسم کا ایک مکان معدوم سے دوسرے مکان معدوم پر منتقل ہونا ممکن ہو اور اجزاء کا خارج میں غیر قابل تقسیم ہونا جیسا کہ بحث جزوین میں بیان کیا ہو جزو اور خلاء کا اس قدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو۔

تفصیل عرض

ابتداء میں بحث اعراض کی کون کا ذکر کیا جاتا ہو کیونکہ وہ جمیع اجسام کو لازم ہے کوئی جسم موجودات میں ایسا نہیں جو کون سے خالی ہو اور کون حیز میں حاصل ہونے کو کہتے ہیں کون کے متعلق کئی مسئلہ ہیں اول مسئلہ یہ ہو کہ کون جسم کا سخیر ہو کیونکہ کون بدلتا رہتا ہو اور جسم باقی ہے جو متغیر نہیں ہوتا دوسرا مسئلہ یہ ہو کہ اس میں اختلاف ہو کہ یہ حصول جو کون میں ہوتا ہو یہ کسی علت کے سبب ہوتا ہو یا بلا علت البوہاشم نے اس میں یہ مسلک اختیار کیا ہو کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب ہوتا ہو اور محققین بانند

ابو اسحٰنین اور اسکے اتباع کی رائے یہ ہے کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب نہیں ہوتا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکان اور چیز یہ دونوں لفظیں مترادف اور ہم معنی ہیں اور بعضوں نے ان دونوں میں تفرقہ کیا ہے اور اس تفرقہ کو انھوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے کہ چیز وہ ہے جو جسم کو جمیع جہات سے گھیرے ہوئے ہو اور مکان وہ ہے جس پر جسم اعتماد کیے ہوئے ہو جیسے وہ سر جو سنان نیزہ پر ہو پس وہ قضا جو اسکے سر کے محیط ہے وہ اس سر کے لئے چیز ہے اور سنان جس پر اس سر کا اعتماد ہے وہ اس کا مکان ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ حکماء و متکلمین نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آیا مکان موجود ہے یا نہیں اور بعد تسلیم وجود مکان اس میں اختلاف ہے کہ مکان کی ماہیت کیا ہے اول امر کی نسبت بعض کی رائے ہے کہ مکان کا وجود نہیں ہے مگر یہ سنا ہے کہ کیونکہ بجاہت اس بات پر شاید ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے اور ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف تبدیل ہوتا رہتا ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ عدم سے عدم کی طرف انتقال محال ہے اسکے علاوہ ہم اس بات کا بھی قطعاً حکم کرتے ہیں کہ جسم اپنے عوارض اور لوازم کے ساتھ منتقل ہوا تو کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جس سے منتقل ہوا جس کی طرف منتقل ہوا اور یہ شے بحکم بجاہت جسم نہیں ہے اور نہ جزو جسم ہے کیونکہ جزو اپنے کل کے ساتھ منتقل ہوتا ہے پس ضرور ہے کہ جسم سے خارج کوئی شے ہو

پس وہ موجود بھی ہوگی اور یہی مطلوب ہی تھا تاکہ کلام وجود و عدم
مکان میں تھا لیکن امر ثانی یعنی ماہیت مکان میں جو کلام و اختلاف ہی
وہ یہ ہی کہ متکلمین کے نزدیک مکان اس فضا کا نام ہی جو مبہوم ہوتی ہے
اور اجسام اپنے حاصل ہونے کی جگہ سے بھرتے رہتے ہیں اور افلاطون کا
قول ہے کہ وہ بعد مفسطور ہی اسی کے قریب قریب متکلمین کا بھی قول ہے لیکن
فرق یہ ہے کہ بعد متکلمین کے نزدیک صرف مفروض ہی مفروض ہے اور افلاطون کے نزدیک
وہ بعد موجود بھی ہے جس میں جسم نفوذ کرتا ہے اور ارسطو اور اسکے تابعین کا
یہ قول ہے کہ مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کے سطح
ظاہر سے ملا ہوا ہوتا ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس
بنیاد پر یہ لازم آتا ہے کہ فلک نہم جو محد و جہات ہے
اوسکے لیے کوئی مکان ہی نہ ہو کیونکہ اوسکا حاوی کوئی نہیں تاکہ اوسکی سطح
باطن فلک اعظم کا مکان قرار دیا جائے حالانکہ محدود کے جسم ہونے میں
کوئی شک نہیں ہے اور جب جسم ہے تو اوسکے لیے کوئی مکان بھی ضروری ہے
کیونکہ ہر جسم کے لیے مکان لازم ہے اور حکیم متحقق نصیر الدین الطوسی اور
ابو البرکات نے افلاطون کا مذہب اختیار کیا ہے اور اسکے حق ہونے پر
جو شے دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ مکان سے بعد ہی سمجھ میں آتا ہے کیونکہ

سلہ یعنی شق کی ہوتی فضا و ہنہ۔

جب ہم ایک کوزہ پانی سے خالی فرض کریں تو ہم اون بعد و نکا تصور کریں گے
جنکو کوزہ کا جرم محیط ہو اور وہ ایسے ابعاد ہوں گے کہ اگر وہ کوزہ پانی سے بھریا جائیگا
تو انھیں بعد و نکو بھرے گا بہر طور بھرنے یا خالی رہنے سے ابعاد ہی موصوف ہوں گے
اسکے علاوہ وہ صفتیں جو مکان کی مشہور ہیں کہ اوس سے شے منتقل ہوتی ہے اور
اوسکی طرف منتقل ہوتی ہے اور وہ مساوی ہوتا ہے ممکن کے طول و عرض و عمق
میں اور اسکے سوا جو باتیں علامات مکان میں بیان کی جاتی ہیں وہ سب
اسی امر پر دلالت کرتی ہیں کہ مکان ابعاد ہی کا نام ہے یہاں تک قوت سے
بعد کا مکان ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جو لوگ بعد و نک کو مکان کہتے ہیں وہ یہ
کہتے ہیں کہ یہ امر وہ ہے جسکی فطرت اور بیداشت حاکم ہی کون کے تحت
میں چار نوعیں ہیں حرکت و سکون و اجتماع و افتراق۔

بحث حرکت

تمام کلام حرکت کی تعریف میں یہ ہے کہ جسوقت جسم ایک چیز سے دوسرے
چیز کی طرف حرکت کرتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اوسکی چار حالتیں ضرور ہوتی ہیں۔
اول چیز میں حاصل ہونا دوسری انتقال اوس چیز سے تیسری ہے کہ اوس
جسم کی محاذات ایک جسم سے زائل ہو جاتی ہے چوتھے یہ کہ دوسرے جسم کی محاذات
پیدا ہو جاتی ہے وہ متکلمین نے حرکت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اول حصول متحرک کا
دوسرے مکان میں ہے کیونکہ جسم جسوقت مکان اول میں حاصل تھا اسوقت تو

متحرک ہی نہ تھا اور یہ امر ظاہر ہو کہ مکان اول و مکان ثانی کے درمیان میں کوئی مکان ہی نہیں پس حرکت کی تعریف میں یہی کہنا چاہیے کہ وہ حصول اول مکان ثانی میں ہی۔

حکماء حرکت کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ حرکت کمال اول ہی اس چیز کے لیے جو بالقوة اس حیثیت سے ہو کہ وہ بالقوة ہو۔

اس محل جملہ کا بیان یہ ہو کہ جو صفت کسی ذات کے لیے ثابت نہ ہو اور یہ امر ممکن ہو کہ وہ ذات اس صفت سے متصف ہو تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ذات اس صفت سے بالقوة موصوف ہو اور اس صفت کا حامل ہو جانا ذات کے لیے کمال ہوتا ہو۔

جب سے ہم بیان کر چکے تو جاننا چاہیے کہ جب جسم مکان اول میں حاصل تھا اور اس کا حصول دوسرے مکان میں ممکن تھا مگر ثابت اور محقق بالفعل تھا پس یہ حصول اس جسم کا کمال بالقوة ہو اور حصول جسم کا مکان ثانی میں بغیر اس بات کے ممکن نہیں ہے کہ جسم مکان اول کو چھوڑے اور اس سے مسافت قطع کرے اور اس طرح کا انتقال ابھی جسم کے لیے حاصل نہیں مگر ممکن ہو کہ حاصل ہوا سیلے انتقال بھی جسم کا بالقوة کمال ہو۔

اس بیان سے ہمارے یہ امر معلوم ہو گیا کہ اس مقام پر دو کمال ہیں ایک انتقال مکان اول سے اور دوسرا حصول مکان ثانی میں لیکن پہلا کمال

انتقال اس لیے ہو کہ بعد انتقال مکان ثانی میں حصول ہوتا ہی پس حرکت جسم کے لیے کمال اول ہو۔

اور بعض متاخرین حکماء نے یہ تعریف کی ہو کہ محاذات اول سے جسم کا زوال حرکت ہو اور یہ بالکل ضعیف ہو کیونکہ محاذات کا زوال متحرک کے لیے ذاتی حیثیت سے نہیں ہو بلکہ وہ تو ایک ایسا امر ہو جو متحرک کے لیے بالعرض حاصل ہو جاتا

بحث سکون

مشکلیں نے سکون کی تعریف یہ کی ہو کہ سکون وہ ہو کہ ایک چیز میں ایک زمانہ سے زیادہ جسم حاصل ہو۔

اس تعریف پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تعریف میں تمنہ یہ ذکر کیا کہ ایک زمانہ سے زیادہ حاصل ہو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ زمانہ کے اجزا ہوں تب وہ واحد اور زائد واحد سے موصوف ہو گا حالانکہ زمانہ کے اجزا نہیں۔ تو ہم یہ جواب دینگے کہ یہ ثبوت جزو لائے تجزی پر مبنی ہو اور ثبوت اوسکا ہم قبل اسکے بیان کر چکے۔

اور حکماء کہتے ہیں کہ سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں مگر یہ تعریف عام نہیں کیونکہ عرض ساکن نہیں ہوتا اور مجرد کو بھی ساکن نہیں کہتے بلکہ تعریف عام یوں ہوگی جب یہ کہا جائے کہ سکون نہ متحرک ہونا اوس شے کا ہو جسکی شان سے متحرک ہونا ہو پس بنا بر تعریف اول کے حرکت و سکون میں تقابل تضاد ہو

اور بنا بر تعریف ثانی تقابل عدم و ملکہ ہو۔

بحث اجتماع

اجتماع اسل مرکب نام ہے کہ دو جوہر اس طرح حاصل ہوں کہ اون میں تیسرا جوہر نہ داخل ہو سکے۔

بحث افتراق

افتراق وہ ہے کہ دو جوہر ایسے حاصل ہوں جس میں تیسرا جوہر داخل ہو سکے
بیان یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ حقیقی نوعین کسی جنس کی تحت میں ہوتی ہیں؟
سبب ہوتی ہیں یعنی اون میں سے ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا
جس طرح انسان اور قرس یہ دونوں نوعین اگرچہ ایک ہی جنس یعنی حیوان
کے تحت میں مندرج ہیں مگر اجتماع اون کا ممکن نہیں مگر جنس کون کی
تحت میں جو نوعین مندرج ہیں وہ اس طرح نہیں کیونکہ بعض اوسکی
بعض کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں جیسے اجتماع کہ یہ حرکت و سکون کے ساتھ
صادق آتا ہے اور اسی طرح افتراق۔

جواب اسکا یہ ہے کہ جو کچھ سائل نے ذکر کیا وہ اون نوعون میں ہوتا ہے جو
حقیقی ہوں اور اضافی نوعون میں یہ امر نہیں جیسے جسم نامی اور حیوان یہ
دونوں نوعین اضافی ہیں جو جسم کے تحت میں داخل ہیں اور ان دونوں کا
اجتماع جائز ہے۔ اسی طرح یہ نوعین جو کون کے تحت میں مندرج ہیں

وہ بھی اضافی ہیں پس اجتماع بعض کا بعض کے ساتھ جائزہ ہو۔

ان انواع کے احکام

پہلے - اول یہ کہ یہ امور وجودی ہیں یعنی جو شے اون سے سمجھی جاتی ہے وہ معدوم نہیں ہے اور یہ امر اون کی اون تعریفوں سے ظاہر ہے جو مذکور ہوئی ہیں کیونکہ حصول حرکت سکون دونوں میں مشترک ہے اور وہ شے تو ہی اسی طرح وہ فصلیں جو اونہیں تیز و تہی ہیں او سکون ثابت کرتی ہیں۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ سکون بھی وجودی شے ہے۔

دوم - یہ کہ ان نوعوں میں سے وہ شے بھی ہیں جو باہم متماثل ہوتی ہیں جیسے دو حرکتیں جو اوپر ہی کے جانب ہو رہی ہوں یا نیچے کی سمت ہو رہی ہوں یا وہ سکون جو کسی چیز میں ہوں یا کسی جہت میں ہوں اسی طرح اجتماع اور افتراق بھی ہے اور بعض اون میں سے وہ ہیں جن میں تضاد ہو جیسے دو حرکتیں ایک دوسرے کی جانب دوسری نیچے کی جانب۔

بحث سرنگ

اور اعراض مشترکہ میں سے رنگ ہے اور وہ اون محسوسات میں سے ہے جنکو بصر خود ہی ممتاز کر لیتی ہے لہذا کہا گیا ہے کہ اسکی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

سابقین میں سے ایک قوم نے کہا ہے کہ رنگ کی کوئی حقیقت خارج نہیں

موجود نہیں ہی بلکہ مثلاً سفیدی کا خیال ہوتا ہی جب ہوا شفاف جسموں سے ملتی ہی اور سیاہی کا تخیل جزاء جسم کی کثرت سے ہوتا ہی اور یہ اس سبب سے ہوتا ہی کہ ضواء کی ہم بین موثر نہیں ہوتی۔

حقہائیں نے اس بات پر اجتماع کر لیا ہی کہ ان لوگوں کا یہ قول باطل ہی کیونکہ جو کچھ اونھوں نے کہا یہ مکابرہ بمقابلہ بدیہی ہی۔

اور ایک قوم نے صرف سیاہی کو ثابت کیا ہی نہ سفیدی کو اور بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی دونوں کو اس طرح سے ثابت کیا ہی کہ وہ دونوں اسطین بسیط ہیں اور جو علاوہ انکے رنگ ہیں وہ ان دونوں سے حسب کمی و زیادتی مرکب ہیں۔

اور بعض نے کہا ہی کہ اصول یعنی بسائط الوان کے پانچ ہیں۔ سیاہی اور سفیدی اور سرخی اور سبزی اور زردی اور باقی جو رنگ ہیں وہ انھیں سے مرکب ہیں۔ اور ابو ہاشم بھی اسی کا قائل ہی اور ایک قوم نے زردی کی نفی کی ہی اور اونھوں نے یہ کہا ہی کہ زردی سرخی اور سفیدی سے مرکب ہی۔ اور جن لوگوں نے سفیدی کی نفی کی ہی اونھوں نے اس کے تخیل کا باعث یہ تحریر کیا ہی کہ ہوا ضو کو شفاف اجزا کی طرف لیجاتی ہے جو چھوٹے چھوٹے اجزا ہوتے ہیں پس ضواء ان کی سطحوں پر واقع ہوتی ہی اور بعض کا عکس بعض پر پڑتا ہی پس سفیدی کا تخیل ہوتا ہے حالانکہ سفیدی نہیں ہی

اسکی تمثیل و بخون نے اوس شیشہ سے دی ہی جو کٹا ہوا ہو کیونکہ وہ قبل
 کٹنے کے سپید نہ تھا اور جب وہ کوٹ ڈالا گیا تو سفید ہو گیا کہا گیا ہی کہ غلطی ہی
 کیونکہ ہم سفیدی کا حس بغیر اس بات کے کرتے ہیں کہ ہوا کی مخالفت اجسام
 شفاف سے ہو کیونکہ انڈا قبل اسکے کہ اوسکا چھلکا اوتا رہا ڈالا جائے شفاف ہی
 حالانکہ ہوا اوس سے بھی ملتی ہی مگر کچھ بھی بیاض محسوس نہیں ہوتی پھر اوسکے
 چھیلنے کے بعد ہوا اوس سے نکل جاتی ہی اور وہ کیفیت ہو جاتا ہے اور
 اوس میں سفیدی محسوس ہوتی ہی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جسوقت اوسکا
 پوست نکالا جاتا ہی اوسکے گرد ہوا کے اجزاء رہتے ہیں جو اوس سے ملتے ہیں
 اسوجہ سے اوس میں سفیدی رہتی ہی اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ اگر سفیدی لسی
 ہوتی تو بعد پوست کی جدائی کے سفیدی کم ہو جاتی کیونکہ ہوا کے اجزاء
 میں تخیل ہوتا ہی حالانکہ امر بالعکس ہی۔

بحث روشنی

روشنی حس بصر سے محسوس ہی پس وہ محتاج تعریف نہیں ہی روشنی کی
 حقیقت میں ایک جماعت کا یہ قول ہی کہ روشنی ایک جسم ہی جو اجسام سے
 جدا ہوتی ہی اور متحرک ہوتی ہی جیسے وہ ضو و جو کو اکب سے پیدا ہوتی ہے
 کہا گیا ہی کہ یہ خطا ہی کیونکہ اگر ضو و جسم ہوتی تو یا محسوس ہوتی یا غیر محسوس ہوتی
 امر ثانی باطل ہی کیونکہ ضو و یقیناً محسوس ہی اور اسی طرح اول بھی باطل ہی

کیونکہ اس وقت میں واجب ہو کہ اس چیز کو چھپائے جو اس کے تحت میں ہی
پس زیادہ ضرور زیادہ پوشیدگی کی باعث ہوتی حالانکہ امر بالعکس ہے۔
مشکلین اور حکماء میں اس بات میں اختلاف ہی کہ ضرور بشرط وجود رنگ سے یا رنگ
کے دکھائی دینے کی شرط ہو مشکلین امر ثانی کے قائل ہیں اور شیخ ابو علی سینا نے
امر اول کو اختیار کیا ہی شیخ نے اپنے مختار پر یہ حجت پیش کی ہے کہ ہم رنگ کا
تاریکی میں جس نہیں کرتے پس یہ جس نہ کرنا یا اس سبب ہے کہ الوان کا وجود ہی
نہیں ہی پس مطلوب حاصل ہی یا یہ کہ تاریکی احساس کی مانع ہوتی ہی اور یہ
امرد و جون سے باطل ہے۔ اول یہ کہ تاریکی ضرور کے نہونے کا نام ہی اور جو شی
معدوم ہی وہ مانع نہیں ہو سکتی۔ دوسرے یہ کہ اگر تاریکی مانع ہوتی تو چاہے کہ
کہ جو شخص آگ سے دور ہی وہ اس شخص کو جو آگ سے قریب ہی نہ دیکھتا حالانکہ
ایسا نہیں ہے۔ جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ امر کیون جائز نہیں ہے
کہ ضرور الوان کے دکھائی دینے کی شرط ہو پس وہ الوان اس سبب ہے کہ ضرور جو
اوسکی شرط ہی نہیں پائی جاتی اسلئے وہ نہیں دکھائی دیتی ہو نہ اس سبب ہے
کہ ظلمت کو ہم مانع قرار دین اور اس شخص نے جو آگ سے دور ہی مگر اندھیری
میں بیٹھا ہی اس شخص کو جو آگ سے قریب ہی اسلئے دیکھا کہ دیکھنے کی شرط
موجود ہی اور وہ دیکھنے کی شرط ضرور کا اس شخص پر واقع ہونا ہے جو
آگ کے قریب ہی۔

بحث ظلمت

ظلمت کے بارہ میں اشاعرہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ وہ ایک وجودی صفت ہی حالانکہ یہ خطا ہی کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ جو شخص تاریکی میں بیٹھا ہو وہ اس شخص کو نہ دیکھے جو روشنی میں بیٹھا ہوا ہے اس لیے کہ ظلمت ان دونوں کے درمیان میں حائل ہو گے۔ کہا گیا ہو کہ امر حق یہ ہے کہ ظلمت عدم ضرور کا نام ہی مگر مطلقاً نہیں بلکہ عدم ضرور اس شے سے ہے جس کی شان سے روشن ہونا ہو اس تعریف سے مجردات خارج ہو گئے کیونکہ ان کی شان سے تاریک ہونا نہیں ہی پس بنا بر قول اول کے ان دونوں میں تقابل تضاد ہو گا اور بنا بر مذہب ثانی کے عدم و ملکہ کا تقابل ہو گا کیونکہ تاریکی عدم روشنی ہی۔

بحث ذائقہ

ذائقہ کیفیت مزاجی کا نام ہے اس کے لئے کوئی ایسا جسم ضروری ہے جو اسے قبول کرے اور وہ جسم یا لطیف ہے یا کثیف ہے یا نہ لطیف نہ کثیف ہے بلکہ اعتدال کی حالت میں ہے اور اوس میں جو شے اثر کرتی ہوگی وہ برودت ہوگی یا حرارت ہوگی یا وہ کثیف ہوگی جو حرارت و برودت کے بین میں ہوگی اس طرح تین حالتوں کی تین تین حالتیں باعتبار ان کو فاعل کے ہیں پس ضرب کرنے سے نو قسمیں حاصل ہوئیں۔ تین قسمیں

حرارت کے لئے ہین اگر حرارت نے لطیف میں اپنا فعل کیا تو تیزی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل کثیف میں کیا تو لمبی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل معتدل میں کیا تو کمینی حاصل ہوگی۔ اور برودت کے لیے بھی تین حالتیں ہین اگر اوس نے کثیف میں اپنا فعل کیا تو کٹھاس حاصل ہوگی اور اگر لطیف میں اپنا فعل کیا تو سیٹھاپن حاصل ہوگا۔ اور اگر معتدل میں اپنا اثر کیا تو بٹھاپن حاصل ہوگا۔ اور کیفیت متوسطہ اگر فاعل ہوگی تو اوس کے لئے تین حالتیں ہین اگر اوس نے لطیف میں اپنا اثر کیا تو چکنائی حاصل ہوگی۔ اور اگر کثیف میں اوس نے اپنا اثر کیا تو حلاوت حاصل ہوگی۔ اور اگر معتدل میں وہ اپنی تاثیر کر لگی تو پھیکا پن حاصل ہوگا اور پھیکا پن دو معنوں میں مشترک ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے غیر ہین ایک اوس چیز پر اوس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے کسی قسم کا مزا ہی نہ ہو دوسرے اوس شے پر بھی اوس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا دراصل کچھ مزا تو ہو لیکن ہین سے کہ کثافت اوس کی زیادہ ہو کوئی شے جدا ہو کر زبان سے مخلوط نہیں ہوتی لہذا اوس کا ذائقہ محسوس نہیں ہوتا جیسے تانبا کہ اوس سے کوئی شے ایسی جدا نہیں ہوتی جسے زبان محسوس کرے دوسرے وہ شے جس کا دراصل کچھ مزہ ہو اور اوس کی لطافت کی وجہ سے اوس کا مزہ پھیکا محسوس ہوتا ہے یہ دو سکر معنی تقابست مزہ میں شمار کیے گئے ہین نہ معنی اول کیونکہ وہ عدم ہی اور۔ طعم موجود ہی پس طعم میں اوس کا شمار نہ ہوگا طعم کا انحصار جیسا کہ کہا گیا ہے

ان نو قسموں میں یقینی نہیں ہو کیونکہ کسی برہان نے حصر پر دلالت نہیں کی
اور ایسے طعم بھی پائے جاتے ہیں جو ان نو میں داخل نہیں ہیں اور جو لوگ
حصر کی جانب مائل ہیں ان کے بیان میں نقص موجود ہی کیونکہ کافور باوصف
اس بات کو کہ بار دہی پھر بھی تلخ ہی اور شہد شیرین ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی
اور زیت میں چکنائی ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی اور بھی اسی طرح سے
بہت سی چیزیں ہیں پھر وہ لوگ جو انحصار کے قائل ہیں ان میں سے
بعض نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ پانچ اونچین سے بسیط ہیں اور وہ شیرینی
اور کھٹائی اور تلخی اور ٹکینی اور تیزئی ہی اور باقی انھیں سے مرکب ہیں
پھر جسم لمحاظ طعم یا ایک صفت سے متصف ہوگا یا دو صفتوں سے متصف ہوگا
جس طرح تلخی اور قبض رست میں پائے جاتے ہیں یا تین طعم اوس میں پائے
جاتے ہوں جس طرح تیزی اور تلخی اور قبض بیگن میں پایا جاتا ہے جب
درخت اوس کا پیرا ہوا ہو جائے۔

بحث رواج

اعراض عامہ سے راکھ ہیں اور وہ ایسی کیفیتیں ہیں جنکا ادراک سونگھو سی
ہوتا ہے راکھ بہت سی چیزوں کے لیے جنس ہے مگر ان نوعوں کا کوئی
مخصوص نام نہیں کیونکہ یہ امر واجب نہیں کہ ہر معنی کے مقابل میں لفظ
وضع کی جائے اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے کہ الفاظ غیر متناہی ہوں

کیونکہ معانی غیر متناہی ہیں بلکہ وضع اور معانی کے لیے ضرور ہے جنکی طرف کثرت سے احتیاج ہوتی ہو اور اس محل میں وہ نوعین چند دھون سے سمجھ میں آتی ہیں۔

اول باعتبار موافقت مزاج و مخالفت مزاج پس وہ رائحہ جو موافق مزاج نہ ہوں او کو بدبو کہتے ہیں اور جو موافق مزاج ہوں او کو خوشبو کہتے ہیں اور یہ موافقت و نا موافقت دونوں امر اضافی ہیں کیونکہ نسبت کسی شخص کے کوئی شے خوش رائحہ ہوتی ہو اور کسی شخص کی نسبت خوشبو نہیں ہوتی۔ دوسرے باعتبار ذائقہ کے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہو کیونکہ بعض رائحہ ایسے ہوتے ہیں کہ اونکے لیے طعم شیرین حاصل ہوتا ہو تو اسے رائحہ شیرین کہتے ہیں یا طعم حامض حاصل ہوتا ہو تو اسے رائحہ حامض کہتے ہیں۔

تیسرے اس سبب بھی امتیاز ہوتا ہو کہ او کی اضافت و نسبت اس کے محل کی طرف کی جاتی ہو جیسے کہا جاتا ہو کہ رائحہ مشک یا رائحہ کافور اور اس وقت میں وضع لفظ کی حاجت نہیں ہوتی اور اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ رائحہ کیونکر قوت شامہ تک پہنچتی ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہو کہ صاحب رائحہ سے چند اجزاء جدا ہوتے ہیں اور ان سے وہ ہوا مخلوط ہو جاتی ہو جو قوت شامہ تک جاتی ہو جیسا بخورات میں ہوتا ہو اس قول میں یہ نظر کی گئی ہو کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ امر لازم آتا کہ وہ جسم جو صاحب رائحہ ہو وہ کبھی

معدوم ہو جائے کیونکہ جب اس کے چھوٹے چھوٹے اجزاء جدا ہوتے رہتے ہیں تو ضرور یہی کہ اس کے اجزاء رفتہ رفتہ کبھی تمام ہو جائیں پس جسم بھی معدوم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ ہوا جو صاحب رائحہ اور شامہ کے درمیان میں ہی وہ صاحب رائحہ کی کیفیت کا اثر قبول کرتی ہے جس طرح مشک وغیرہ میں ہوتا ہی کیونکہ وہ ہوا جو صاحب رائحہ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے وہ اپنی لطافت کی وجہ سے ہلکی کیفیت سے متکیف ہوتی ہے پھر اس ہوا سے وہ دوسری ہوا متکیف ہوتی ہے جو اس کے قریب ہوتی ہے اسی طرح ہوائیں یکی بعد دیگرے متکیف ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ شامہ کو اور اکا و سکا ہوتا ہے اور اسی طرح کلام بخارات میں ہر ایک اوسمین اجزاء جدا ہوتے جاتے ہیں کیونکہ اس کے جسم فنا ہو جاتے ہیں۔

بحث حرارت و برودت

یہ دونوں کیفیتیں محسوسات میں بہت طور کے ساتھ پائی جاتی ہیں پس ان دونوں کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جو جس سے معلوم ہوتا ہے وہ کہیں اس سے زیادہ ہی جو تعریف سے سمجھ میں آتا ہے حرارت و برودت میں تقابل تضاد ہے کیونکہ تعریف تضادوں و نون صاوق آتی ہے کیونکہ تضاد مشہور ہے یا حقیقی ہے اور وہ دونوں اوسمین پائے جاتے ہیں مشہور تو اسوجہ سے پایا جاتا ہے کہ دونوں ایک محل میں نہیں پائے جاتے۔

اور حقیقی اسلئے ہے کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے اور ان
دونوں میں حد درجہ کا بُعد بھی ہو اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان دونوں میں تقابل
عدم و ملکہ ہی اور یہ اوس شخص کی رائے ہی جو بروہت کو عدم حرارت کہتا ہے
اور یہ غلطی ہے کیونکہ بروہت جس سے معلوم ہوتی ہے اور جو شے جس سے معلوم ہو
وہ معدوم نہیں ہو سکتی حرارت اور بروہت دونوں کے لیے کچھ خاص خاص حکم میں
حرارت کا ایک حکم یہ ہے کہ وہ متشاکل و رایک طرح کی چیزوں کو جمع کرتی ہے
اور مختلف چیزوں کو پرالگ کر دیتی ہے کیونکہ اوسکا فعل یہ ہے کہ وہ ایک ایسی
لطافت و سبکی اور اوپر کی جانب میل پیدا کرتی ہے جو لطافت اوسکے لئے پہلی حالت
سے زیادہ ہو پھر اوس سے زیادہ لطیف کرے گی یہاں تک کہ تحلیل کر دے گی
مثلاً حرارت جب اوس جسم پر وار ہو جسکا باہمی القیام شدید نہ ہو جیسے حیوان کا
بدن ہو پس وہ اوسکے اجزاء کی پہلے تفریق کر دے گی پھر اوندکو تحلیل کر دے گی
اور جب جسم اس طرح کا ہو گا کہ اوسکا القیام شدید ہو گا پس یہ لطافت اور
کثافت قریب اعتدال ہوگی کیونکہ اوسکے اجزاء میں باہمی تلازم اور
تجاذب ہوگا جیسا کہ طلاء و نقرہ میں ہوتا ہے تو ایسے جسم کو وہ پگھلا کے فنا
کر دے گی اور یہ بات ہوگی کہ کثافت اور لطافت میں سے کوئی ایک غالب ہوگا
پس اگر کثافت غالب ہوگی مگر نہ حد سے زیادہ تو حرارت نرمی پسند کر دے گی
جس طرح لوہے میں ہوتا ہے اور اگر لطافت غالب ہوگی تو اگر حرارت

قوی ہوگی تو اوڑا دیگی لیکن ہرودت کا حکم پر خلاف اسکے ہی حرارت بہت سی
نوعون کی جنس ہی بعض اون نوعون میں سے وہ حرارت ہی جو آگ سے
محسوس ہوتی ہو اور بعض اون میں سے حرارت غریزی ہی جو زندگی کی
شرط ہو اور اسکے مناسب ہی حرارت غریزی کی ماہیت میں اختلاف ہو
بعض نے کہا ہے کہ وہ حرارت محسوس ہو اور وہ ایسا ناری جزو ہے جو بدن
حیوان میں بعد طبع کے اعتدال تک پہنچ گئی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہو کہ
وہ حرارت غیر محسوس ہو کیونکہ حرارت محسوس ضد حیات ہی اور حرارت
غریزی شرط حیات ہی اور مناسب اسکے ہی۔ بعض انواع حرارت میں سے
وہ حرارت بھی ہو جو ستاروں سے پیدا ہوتی ہی جیسے آفتاب کی حرارت
اور بعض انواع حرارت سے وہ حرارت ہی جو ملاقات و تس بدن حیوان سے
کسی محل میں ظاہر ہوتی ہی۔ اور بعض انواع حرارت میں سے وہ
حرارت ہی جو حرکت سے پیدا ہوتی ہی اور بعض اون میں سے وہ حرارت
بھی ہی جو بخار سے پیدا ہوتی ہی۔ اور بعض اون میں سے وہ حرارت ہی
جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہی۔

بحث رطوبت و یہوست

یہ دونوں کیفیتیں بھی حاسہ لمس سے محسوس ہوتی ہیں پس محتاج تعریف
نہیں ہیں۔ غنچ بو علی سینا نے رطوبت کی تفسیر یہ کی ہے کہ ایک کیفیت ہی

جو سہولت سے شکل کو قبول کر لیتی ہے جس طرح پانی کہ اگر وہ کسی مربع
ظرف میں رکھ دیا جائے تو آسانی سے وہ بھی مربع ہو جاتا ہے پھر اگر ہم اسی
کسی مثلث ظرف میں رکھ دین تو وہ سہولت سے مثلث ہو جاتا ہے۔
اور یہ سہولت وہ کیفیت ہے جو شکل کو مشکل سے قبول کرتی ہے جس طرح
پتھر اگر ہم اسے چاہیں کہ وہ مثلث ہو جائے تو دقت سے خالی نہ ہوگا
اور اسی طرح اگر ہم کوئی دوسری شکل چاہیں۔ اس تعریف میں یہ نظر
کی گئی ہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہ سہولت کی وجہ سے پتھر شکل سے
شکل کو قبول کرتا ہے کیونکہ اجسام بسیطہ میں سے ایسی چیزیں بھی ہیں
جو بہت سہولت سے شکل قبول کر لیتی ہیں اگرچہ وہ یا بس ہیں جیسے
آگ ہے۔ اور بعضوں نے رطوبت و یہوست کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو مقضی
سہولت اتصال ہے وہ رطوبت ہے اور جو مقضی سہولت انفصال ہے وہ یہوست

بحث آواز

اعراض میں ایک آواز بھی ہے جو سماعت سے محسوس ہوتی ہے اور جب
سماعت سے وہ محسوس ہے تو اسکو ہر شخص جانتا ہے پس اس کے تعریف کی
احتیاج نہیں ہے حقیقت اسکی یہ ہے کہ ہوا کے متوج کے سبب سے اجزاء
ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے سے سختی سے جدا ہوتے ہیں۔ صورت اسکی
یہ ہے کہ جب دو جسم جو باہم نزدیک ہوں اور ٹکرا کھا لیں تو وہ ہوا جو میان میں ہے

وہ نکل جاتی ہے اور یہ ہوا دوسری ہوا سے نکل کھاتی ہے اور دوسری
ہوا تیسری ہوا سے نکل کھاتی ہے اسی طرح یہ سلسلہ جاتا ہی رہتا کہ صراحت تک
پہنچتا ہے اور اسکو قوت سامعہ اور اک کر لیتی ہے۔ اور موج ہوا کی مثال وہ
تموج ہے جو پانی میں اسوقت پیدا ہوتا ہے جب پتھر یا کوئی گران چیز
اوس میں گرتی ہے پس سب قریب اسل شماع کا موج ہے اور سبب بعید نکلانا
اور اجزا کا سختی سے جدا ہونا ہی اسی طرح وہ آواز ہی جو دوسری ہو سکے
مستانی دیتی ہے کیونکہ یہ موج ایک سخت یا چکنے جسم تک پہنچتا ہے اور یہ ہوا
اوس شکل پر جس شکل پر ہے پیچھے ہٹتی ہے پس اسکو سامعہ یافت کرتی ہے اور جب
تموج معدوم ہو جاتا ہے تو آواز معدوم ہو جاتی ہے اور یہ اسکا عدم علت کی
عدم کے وجہ سے ہے نہ اس سبب سے کہ اسکی ذات عدم کو چاہتی ہے کیونکہ
اگر ذات اس کے عدم کی مقتضی ہوتی تو آواز کا وجود ممکن ہوتا۔ متکلیف
اور حکما نے حرف میں اختلاف کیا ہے متکلیف نے عرض کا قیام عرض سے
منع کیا ہے اسلئے اوھنوں نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ حرف آواز
کے لئے ایک ہیئت ہے جو اسکو عارض ہوتی ہے بلکہ اوھنوں نے حرف کو
آواز کی جنس سے قرار دیا ہے اور اوس کی قسم قرار دی ہے اور حکماء نے
اس صراح کا مین ایک پھاڑ کو سامعہ سے ایسا غافل تعلق ہے جیسا کہ سنی چو کو نہیں ہے کیونکہ یہی پٹھا الیہ
جو تموج ہوا کو محسوس کرتا ہے ۱۲ منہ

چونکہ عرض کے قیام کو عرض سے جائز جانا ہی امتزاج اور اسکی تعریف اور بخون پنے
یہ کی ہی کہ وہ ہیئت ہی جو آواز کے لیے عارض ہوتی ہی اور اس کے سبب سے
یہ آواز دوسری آواز سے ممتاز ہوتی ہی اس امر کا بیان کہ حرف ہیئت ہی
یہ ہی کہ وہ ہوا جو قلب کی راحت دینے کے لیے داخل قلب ہوتی ہی قبل اسکے
کہ وہ داخل قلب ہو یہ مین داخل ہوتی ہی تاکہ او مین اعتدال پیدا کر کے
قلب کے مزاج سے قریب ہو اسکے بعد وہ قلب مین داخل ہوتی ہی تو حرارت
قلب کا احساس کرتی ہی پس قلبا و سکودفع کرتا ہی تاکہ دوسری ہوا او مین
داخل ہو پھر وہ ہوا یہ مین داخل ہوتی ہی۔ پھر یہ بھی اس ہوا کو دفع
کرتا ہے اس لیے کہ او مین دوسری ہوا آتی ہی اور جو ہوا خارج ہوتی ہی
وہ گلے سے خارج ہو کر بیرونی ہوا سے ٹکراتی ہی جس سے آواز پیدا
ہوتی ہی اور اس کے لیے ایک ہیئت مطابق ارادہ انسان طاری
ہوتی ہی جس کا نام حرفت ہی۔

بحث اعتماد

حکماء اعتماد کا نام میل رکھتے ہیں اور ثبوت اس کا ظاہر ہی مشکا مشکت جبین
ہوا بھری ہوئی ہو جب وہ پانی مین ڈال دی جائے تو یہ امر محسوس ہوگا
کہ وہ مشک پانی سے اوپر کی طرف آنا چاہتی ہی اور پھر اگر ہوا مین
چھوڑ دیا جائے تو وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہی اور یہ مدافعت غیر حرکت ہی

کیونکہ حرکت فنا ہوتی ہو اور مدافعت باقی رہتی ہو اور غیر طبیعت ہی کیونکہ طبیعت مدافعت کے قبل موجود تھی اسکی تعریف یہ کی گئی ہو کہ وہ ایک کیفیت ہو جو اسباب کی مقتضی ہو کہ جسم کسی جہت میں جہاں تک حاصل ہو پھر یہ حاصل ہونا مقتضای طبع کے جہت سے ہو جس طرح پانی میں ایک مشک ڈالی جائے جس میں ہوا بھری ہو اور پتھر ہوا میں آوری یا قاسم کی جہت سے ہو جس طرح وہ پتھر جسکو کسی نے ہوا میں بلندی کی جانب پھینکا ہو اور یا ارادہ کی جہت سے ہو جس طرح حیوانوں کی حرکت ہی پھر میل لازم اور مجتلب { یعنی پھینچ کے لایا گیا } کی جانب منقسم ہوتا ہو۔ لازم وہ ہو جو طبعی ہو جس طرح پتھر کا ثقل اور پانی کے سنگینی اسفل کی جانب آنے کی مقتضی ہو اور آگ کی سبکی اوپر کی جانب حرکت کی مقتضی ہو اور مجتلب یا قسمر ہوتا ہو یا ارادی ہوتا ہو۔ اور انواع اعتقاد پھر میں جس طرح ہمین چھہ میں اوسی کی موافقت سے یہ بھی اوسی کے ہم عدد ہیں کیونکہ جسم کے لیے تین بُعد ہیں طول و عرض و عمق اور ہر ایک کے لیے دو طرف ہیں ہیں اور دو کو جب تین میں ضرب دینگے تو حاصل ضرب چھہ ہونگے اور وہ فوق اور تحت و یمن و یسار و خلف و قد آم ہیں ان قسموں میں سے طبعی صرف تحت و فوق ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں۔ اور اعتقاد بھی چھہ قسموں میں منقسم ہوتا ہو میل فوقی اور میل تحتی طبعی ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں کیونکہ جسم جب اپنے خیز میں حاصل ہوگا تو ساکن ہوگا اور اگر اوس میں میل ہوگا تو

نہ ساکن ہوگا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہم اس بات کو اعتقاد طبعی میں منع کرتے ہیں
کیونکہ جائز ہی کہ سکون کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہو نہ اس سبب سے کہ
اوس میں میل نہیں ہی۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاویگا کہ جسم اگر اپنے حیز میں
پہنچ جاویگا جو اوس کے لیے طبعی ہی تو اوس میں میل غیر کی طرف نہ ہوگا والا یہ بات
لازم آویگی کہ کوئی شے جسکے بالطبع طالب ہو اسی سے اپنی طبیعت سے
بارب بھی ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہی اور اگر جسم اپنے حیز کی طرف مائل ہوگا حالانکہ
وہ حیز میں موجود ہی تو یہ تحصیل حاصل ہی اور وہ بھی محال ہی۔

بحث تالیف

تالیف وہ عرض ہی جو دو محصل سے مخصوص ہو اور جسکا اقتضایہ ہو کہ اجزاء
کے جدا ہونے میں دشواری ہو یا سہولت ہو ابو یاسم اور شیخ ابو جعفر طوسی نے
اوسکو ثابت کیا ہی کیونکہ بعض اجسام ایسے ہیں جنکے اجزاء کا جدا ہونا موجب
صعوبت ہی جیسے لوہا ہو اور بعض ایسے ہیں کہ جنکی جدائی سہل ہی جیسے پانی یا
تیل کیونکہ اگر اوسکا اتصاف ایسی عرض سے نہوتا جو صعوبت کا متقاضی ہی
تو یہ جسم اپنے غیر کے بہ نسبت اس صفت کے ساتھ اولیٰ نہ ہوتا۔

بحث عرض واحد و محمولین میں

محققین نے وجود عرض واحد کو دو محمولین میں محال جانا ہی جس طرح جسم واحد کا
وجود دو محمولین میں محال ہی اور حکماء نے اس طرح جائز جانا ہی کہ ایک عرض

ایک محل میں سببیل تقسیم موجود ہو سکتا ہی جیسے وہ وحدت جو عشرہ سے قائم ہی
اور وہ تریج جو اصلاخ اربعہ سے قائم ہے جو سطح سے محیط ہی اور مثل دس
حیات کے جو جسم سے قائم ہی حالانکہ وہ جسم اعضا سے مختلفہ سے منقسم ہو اور
کہا گیا ہی کہ یہ عرض واحد ہی جو محل واحد سے قائم ہی مگر وہ منقسم ہی۔

بحث بقا و جوہر

جبائیسین کا مذہب یہ ہی کہ جو اہر باقی ہیں کیونکہ ان کا عدم نہ تو ان کی ذات
کی وجہ سے ہو گا اسلئے کہ اگر ذات کی وجہ سے ان کا عدم ہوتا تو لازم آتا کہ
جو اہر متغی ہوتے اور جب متغی ہوتے تو پائے نہ جاتے حالانکہ وہ موجود ہیں
اور نہ ان کا عدم فاعل کی وجہ سے ہی کیونکہ فاعل کی شان سے یہ ہی
کہ وہ تاثیر کرے نہ یہ کہ تاثیر نہ کرے اور اس سبب سے بھی ان کا عدم نہیں ہی
کہ ان کا کوئی موثر نہیں ہی کیونکہ جو باقی ہی ان کو فاعل کی ضرورت نہیں
اور نہ عدم ان کا انتفاء شرط کے سبب سے ہی کیونکہ شرط دو حال سے خالی نہیں ہی
یا جو ہر ہوگی یا عرض ہوگی اگر شرط جو ہر ہوگی تو ترجیح بلا مرجع لازم
آوے گی کیونکہ جو ہر جوہریت میں سب برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے
کی طرف احتیاج کی کوئی وجہ نہیں ہی اور اگر شرط عرض ہوگی تو دور لازم
آوے گا کیونکہ عرض جو ہر کے وجود سے مشروط ہی پس اگر عرض شرط ہو تو
دور لازم آوے گا پس اب بھی امر باقی رہا کہ جو اہر کا عدم ضد کے طاری

ہونے سے ہوتا ہی اور یہ ضد وہ عرض ہی جسکو فنا کہتے ہیں جسوقت خدا و
 بیہ اگر دیتا ہی جو اہر معدوم ہو جاتی ہیں اور فنا کوئی امر باقی نہیں الا وہ بھی
 محتاج کسی طریق ان ضد کا ہو پھر اسی طرح اس کے ضد میں کلام ہو گا یہاں تک
 کہ یہ سلسلہ تسلسل کا مستلزم ہو گا اور وہ محال ہو اور یہ کسی محل میں بھی نہیں
 کیونکہ ضد اپنی کسی ضد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی پھر قبائلیں میں اختلاف
 ہو اہی ابو علی نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جتنے عدد جو اہر کے ہونگے اتنی
 تعدد و فنا کی بھی ہوگی اور ابو یاشم نے کہا ہی کہ فنا واحد سب جو اہر کے معدوم
 کرنے کے لیے کافی ہی واضح ہو کہ یہ مقدمات مذکورہ سب کے سب ممنوع ہیں اولاً
 اسوجہ سے کہ ممکن ہی کہ عدم جو اہر کا فاعل ہی کی طرف مستند ہو جس طرح ایجاد
 فاعل کی طرف مستند ہی اسی طرح اعدام بھی مستند ہو۔ دوسرے اس
 سبب سے کہ یہ بدیسی ہی کہ ایسے عرض کا وجود ہی ناممکن ہی جو کسی محل میں نہ ہو
 نیز برے اس جہت سے کہ فنا کا عدم آن ثانی میں اگر کسی ضد کی وجہ سے ہو ہی
 تو تسلسل لازم آویگا جیسا کہ اسکی تقریر کی طرف سابق میں اشارہ ہو ہی
 اور اگر اسکی ذات خود موجب عدم ہی تو متنع ہوگی پھر اسوقت میں اسکا
 وجود کہاں ممکن ہی۔ چوتھے اسلیئے کہ دونوں کا ضد ہونا مسلم ہی تو حکم دونوں کا
 مساوی ہو گا اور کسی کو اولویت نہ ہوگی پس ایک دوسرے کی مانع ہوگی
 ورنہ وہ ضدین نہ ہونگے۔

بحث حیات

حیات وہ عرض ہو جو ایسے جسم میں حلول کرتا ہو جو خاص ترکیب کے بعد تاخیر اور تاثر اجزاء کی بنا ہے۔ اور اسکے احکام سے یہ ہو کہ حس و حرکت اور علم و قدرت اسکے سبب سے صحیح ہو اس مقام پر کہ کئی فائدہ ہیں اور اون کا ذکر مناسب ہو۔

فائدہ اول یہ ہو کہ بعض متقدمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہو کہ حیات اعتدال مزاج کا نام ہو۔ اور بعض کہتے ہیں کہ حیات قوت حس و حرکت کے ایک تعبیر ہے۔ حکیم نصیر الدین محقق طوسی نے کہا ہو کہ یہ نقل جو متقدمین حیات کے بارہ میں کی گئی ہو یہ صحیح نہیں ہو کیونکہ اعتدال مزاج عین حیات نہیں ہو بلکہ شرط حیات ہو اور جو شے کسی شے سے مشروط ہوتی ہے وہ مشروط کی غیر ہوتی ہو اسی طرح قول ثانی میں بھی کلام ہو کیونکہ قوت حس و حرکت حیات معتدل کے آثار میں سے ایک اثر ہو پس یہ وجود قوت حیات سے متاخر ہوگی اور جو شے متاخر ہوگی وہ شے متقدم کی عین نہیں ہو سکتی۔ محقق نے حیات کی تعریف یہ کی ہو کہ حیات وہ صفت ہو جو جس و حرکت کی مقتضی ہو اور اعتدال مزاج سے مشروط ہو مگر یہ صفت ہماری حیات کی ہو حیات جناب باری عزاسمہ کی ہماری حیات کی قسم سے نہیں ہو کیونکہ اوہین مزاج کا پایا جانا محال ہو اور اسی طرح حس و حرکت کا پایا جانا بھی

اوس میں ناممکن ہو اور اعتدال مزاج سے یہ مقصود ہو کہ کسی موضوع کے لئے
ایسا مزاج ہو جو اوسکی نوع کے لئے شایان ہو۔

فائدہ دوم — یہ ہے کہ مشکلیں نے اسبات پر استدلال کیا ہے کہ
حیات موجود ہو اور قدرت و علم پر زائد ہو وہ استدلال یہ ہو کہ اگر ذات
ایسے امر سے متصف نہ ہو جو اسبات کو چاہتا ہو کہ علم و قدرت اوسکے لئے
صحیح ہو تو یہ ذات جمادات سے اس صحت علم و قدرت کی بہ نسبت اولیٰ از ہوگی
کیونکہ جتنے جسم ہیں جیسیت میں سب مشترک ہیں اور اسی طرح ترکیب میں بھی
اشتراک ہی ہیں وہ صفت جو صحت علم و قدرت کے تصحیح کرتی ہو حیات ہو
فائدہ تیسرا یہ ہو کہ اس امر میں اختلاف ہو کہ حیات جسم کے وجود سے
مشروط ہو یا نہیں حکماء و محققین اور معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہو کہ
جسم کا وجود حیات کے لئے ضروری ہو کیونکہ اعتدال مزاج حیات کی
شرط ہو اور یہ بھی پایا جاوے گا جب عناصر سے جسم مرکب موجود ہو۔
اور اشاعرہ اسبات کے قائل ہیں کہ حیات جسم سے مشروط نہیں ہے
اور بخون نے اسبات کو جائز رکھا ہو کہ حیات جو ہر فرد سے قائم ہو۔

فائدہ چوتھا یہ ہو کہ حیات روح کی محتاج ہو اور یہ امر ظاہر ہے۔
حکماء نے روح طبعی کی تفسیر کی ہو کہ ارواح اجسام لطیفہ ہیں جو اخلاط
بخاریہ سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو ان میں سرایت کرتے ہیں جو دل سے

پیدا ہوئی ہیں انہیں رگوں کا نام شرایین ہے۔ اور بعض معتزلہ نے روح کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ہوائے رقیق ہے جو ایک قسم کی برودت کے ساتھ مخصوص ہے اور جان سانسین آتی جاتی ہیں وہیں وہ بھی آتے جاتے ہیں۔

ابوہاشم نے حیات کی احتیاج روح کی طرف اس طرح ثابت کی ہے کہ اگر روح نہ ہو تو نفس پر موت کا طاری ہونا ممنوع ہو۔ اور اکثر معتزلہ نے اس بات کی شرط کی ہے کہ حیات کے لئے روح مع رطوبت ضروری ہے جیسے خون اور اسی سبب سے جب خون نکل جاتا ہے تو حیوان فوراً مر جاتا ہے اور بعض حکماء نے حیات کو لئے ایک قسم کی حرارت شرط جانی ہے۔ پانچو ان فائدہ یہ ہے کہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ موت اور حیات میں جو تقابل پایا جاتا ہے وہ تقابل عدم و ملکہ ہے اور بخون نے موت کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ عدم حیات کا نام ہے جو ایسے محل میں ہو جو حیات سے متصف تھا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ موت عدم حیات اور اس شے سے ہے جسکی شان سے یہ امر ہو کہ وہ زندہ ہو پس نقطہ بنا بر تعریف ثانی کے میت قرار پایا و یگا اور ابوعلی جبائی اور ابو الحسن کعبی کا یہ مذہب ہے کہ موت اور حیات دونوں ضد ہیں اور دونوں نے موت کو بھی صفت وجودی قرار دیا ہے اور کا استدلال اس میں اس آیت سے ہے جس میں باری تعالیٰ نے

فرمایا ہو الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیْوَةَ کیونکہ خلق اس بات کو چاہتی ہو کہ ایجا وہو اور یہ استدلال ضعیف ہو کیونکہ لغت میں خلق کے معنے تقدیر کے ہیں اور تقدیر جس طرح وجودی کے لیے ہوتی ہو اسی طرح عدمی کے لیے بھی ہوتی ہو۔

بحث قدرت

قدرت بھی ایک عرض ہو اس بحث میں کئی مسئلہ ہیں۔
 اول یہ کہ قدرت ایک ایسی صفت ہو جسکے اعتبار سے حیوان داعی کے تبعیت کی وجہ سے جب چاہے کسی فعل کو عمل میں لائے اور داعی کے نہ ہونے کے سبب سے جب چاہے ترک کرے۔

ثبوت قدرت پر دلیل یہ ہو کہ جتنے جسم ہیں وہ سبب جسمیت میں متفق ہیں اور وہ افعال جو ان سے صادر ہوتے ہیں ان میں مختلف ہیں اور ممیز بھی صفت قدرت ہو کیونکہ اس شخص کی حرکت میں جو قدرت لکھا ہو اور اس شخص کی حرکت میں جو قدرت نہیں رکھتا ہو یہی فرق ہو مثلاً ہم جانتے ہیں کہ عرشہ کی حرکت انسان کا اختیاری فعل نہیں ہو کیونکہ اسکو انسان اپنے اختیار سے ترک نہیں کر سکتا ہو اور اپنے ارادہ سے جو اپنے کسی عضو کو حرکت دیتا ہو اسکو ترک کر سکتا ہے اسی طرح بلندی پر سے گر پڑنے میں اور اپنے ارادہ سے اوتر آنے میں فرق ہو اور فعل قدرت

اور طبیعت موثر کے اثر میں یہ فرق ہو کہ صاحب قدرت کو شعور اپنے فعل کا ہوتا ہو اور طبیعت موثر کو اپنے اثر کا شعور نہیں ہوتا ہو اور قادر اور موجب میں یہ فرق ہو کہ قادر اپنے فعل کے ترک سے مجبور نہیں ہوتا اور موجب اپنے فعل پر مجبور ہوتا ہے مثلاً انسان حرکت پر قادر ہے چاہے حرکت کرے چاہے حرکت نہ کرے مگر آگ جلانے کے ترک پر قادر نہیں ہو۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس امر میں عقلاء میں اختلاف ہے کہ قدرت میں جب داعی بلجائے تو آیا فعل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ ابو الحسن بصری اور محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اس حالت میں فعل واجب ہو جاتا ہے اور یہ بھی اولن لوگون کا مسلکہ ہے کہ ایسا وجوب فعل منافی اختیار نہیں ہے کیونکہ اختیار سے مراد فعل کا داعی کے تابع ہونا ہو اور قدرت کی نسبت فعل و ترک کی جانب مساوی ہے یعنی عدم اور وجود فعل دونوں کی طرف قدرت کی کیسان استناد ہو اور جب داعی درارادہ کے سبب سے قدرت کا اثر واجب ہوتا ہو تو اضطراب کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ یہ عین اختیار ہے اور اکثر معتزلہ نے امر ثانی کو اختیار کیا ہے محمود خوارزمی کا مسلک یہ ہے کہ فعل ایسی حالت میں واجب الوقوع نہیں ہوتا بلکہ ترک سے اولیٰ ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا قدرت فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں معنی کہ ذات قادر قبل وقوع فعل قدرت کے متصف

ہوتی ہی یا نہیں۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین کا مذہب یہ ہے کہ قبل فعل قادر کو
 فعل پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ قبل فعل قادر کو
 فعل پر قدرت نہیں ہوتی ہی اور یہ باطل ہے کیونکہ جب ہم کھڑے ہوتے ہیں
 تو یقیناً ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ ہم بیٹھ سکتے ہیں اور یہ بدیہی امر ہی اسکا
 انکار صریح مکارہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قدرت فعل پر مقدم نہ ہو
 تو تکلیف مالا یطاق لازم آوے گی اور وہ محال ہے بیان اسکا یہ ہے کہ کافر
 حال کفر میں بالفعل ایمان کا مکلف ہو اور حال کفر زمان فعل نہیں ہے
 بلکہ زمان فعل پر مقدم ہے پس اگر اس حال میں کافر ایمان پر قادر نہ ہو
 تو اسکو تکلیف دینا اسوقت میں ہی جب وہ عاجز ہو اور بدیہی تکلیف
 مالا یطاق ہے اور وہ خدا سے جو حکیم ہے محال ہے۔ اشاعرہ کی حجت
 یہ ہے کہ قدرت اگر فعل پر مقدم ہو تو باقی ہوگی اور بقاء عرض ہے
 پس لازم آتا ہے کہ عرض کا قیام عرض سے ہو اور یہ محال ہے۔ جواب و سکا یہ ہے
 عرض کا عرض سے قیام کا محال ہونا ممنوع ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔
 چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ یہ امر بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا قدرت ضدین سے
 متعلق ہوتی ہے یا نہیں۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین امر اول کے قائل ہیں
 اور یہی حق ہے کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ ہم فعل پر قادر ہیں اور اس کے
 ترک پر بھی ہم قادر ہیں اور یہی فرق موجب اور قادر میں ہے کیونکہ

قادر سے فعل ترک دونوں ممکن ہیں اور وہ ضدین ہیں اور موجب فعل ترک پر قادر نہیں ہی پس قدرت ضدین سے ضرور متعلق ہوگی اور اشاعرہ قول ثانی کے قائل ہیں کیونکہ قدرت ان کے نزدیک فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ مقارن فعل ہوتی ہی تو اسی کے ساتھ مخصوص ہوگی جس کے مقارن ہوگی اور غیر سے اس کا تعلق متصور نہوگا اور یہ قول اشاعرہ کا فاسد ہے بیان ہو چکا ہے۔

بحث عجز

عجز میں بھی اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ عجز صفت وجودی ہے پس عجز و قدرت میں مقابلہ ضدین ہی۔ اور محققین حکماء اور معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ عجز عدم قدرت ہی کیونکہ قادر کی تعریف اوہون نے یہ کی ہی کہ قادر اسی کو کہیں گے جسکی شان سے قدرت ہو مثلاً حیوان کہ اوس میں اسباب و آلات قدرت موجود ہیں پس جمادات کو عاجز کہیں گے اگرچہ وہ قادر بھی نہیں ہیں کیونکہ انکی شان سے قدرت نہیں ہی اس بنا پر قدرت و عجز میں تقابل عدم و ملکہ ہوگا۔

بحث اعتقاد

اعتقاد ایک امر وجدانی ہی ہیں اوسکی تعریف کی حاجت نہیں ہی یہ اعتقاد اگر جازم مطابق واقع اور ثابت ہو تو وہ علم و یقین ہی اور اگر ثابت نہو تو وہ اعتقاد منقول ہے کیونکہ ایسا اعتقاد ظنی ہوتا ہی اس لیے کہ جسکی

تقلید کی گئی ہو ممکن ہو کہ اسنے خطا کی ہو اور اگر عقلاً و مطابق واقع ہو تو جہل مرکب ہو اور مراد جازم سے یہ ہو کہ عقل اس کے مخالف کو تجویز ہی نہ کرے اور شک اور وہم کو اس میں دخل ہی نہ ہو سکے اور ثابت سے مراد یہ ہو کہ اس اعتقاد کا زوال متنع ہو مثلاً علت کسی شے کی موجود ہو پس اگر کوئی شخص کہے کہ معلول موجود نہیں ہو تو عقل اس کو تجویز ہی نہ کرے گی اور مطابق واقع سے مراد یہ ہو کہ جس حیثیت سے وہ شے واقع میں موجود ہو اسی کے مطابق اعتقاد ہو ورنہ وہ جہل ہو گا اور بعض حکما نے اعتقاد کی تقسیم اس طرح کی ہو کہ ایک اعتقاد جازم ہو اور ایک غیر جازم ہو غیر جازم ظن ہو اور بعض غیر جازم کی تقسیم بھی کی ہو وہ کہتے ہیں کہ جب دو لون جہتین نفی اور ثبوت کے برابر ہوں تو وہ شک ہو اور جس طرف ترجیح ہو وہ ظن ہے اور جو طرف مرجح ہے وہ وہم ہے۔

بحث علم

علم یا ضروری ہو یا کسی ہی علم ضروری کی چھ قسمیں ہیں ایک وہ نہیں ہے اولیات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں کہ جن میں تصور طریقین (یعنی محکوم اور محکوم علیہ) سے حکم کرنا کافی ہو جس طرح یہ حکم ہو کہ گل اپنے جزد سے بڑا ہوتا ہو دوسری قسم ادنیٰ میں سے محسوسات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں جنسے عقل جس ظاہری کی مدد سے حکم کرتی ہو جس طرح اس بات کا علم

حاصل ہو کہ آگ گرم ہو اور آفتاب چمکے یا ہی یا حسن باطن کی مدد سے عقل و سپر حکم کرتی ہے جس طرح تشنگی اور سیرابی کا حکم ہے۔ تیسری قسم اول میں سے مجربات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں جو تکرار مشاہدہ کے سبب ایسے یقینی ہو گئے ہوں کہ عقل و انکی مدد سے حکم کرتی ہے جیسے یہ حکم کہ زہر قاتل ہے یا سقمونیا مسہل ہے۔ چوتھا علم حدسیات ہے اور وہ ایسے قضیہ سے عقل کا حکم کرنا ہے جو قوت نفس کی تنزی کے سبب اس طرح پیدا ہو جائے کہ شک و شبہ اس میں نہ باقی رہے جیسے یہ حکم کہ چاند کی روشنی اسکی ذاتی نہیں ہے بلکہ آفتاب کی روشنی سے ہوتی ہے کیونکہ چاند کی روشنی اسوجہ سے مختلف ہوتی ہے کہ کبھی وہ آفتاب کے مقابل ہوتا ہے اور کبھی اس کے مقابل نہیں ہوتا اور جس جس مقدار میں وہ مقابل ہوتا جاتا ہے اس میں روشنی ہوتی جاتی ہے اور جس جس مقدار میں اس کے مقابل نہیں ہوتا اس مقدار سے روشنی زائل ہوتی جاتی ہے پس عقل نے حدس سے یہ حکم کیا کہ اس میں شک نہیں ہے کہ آفتاب کے عکس سے چاند کی روشنی ہے۔ پانچویں متواترات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں جنکا ساتھ عقل اس سبب سے حکم کرتی ہے کہ اسکی اس کثرت سے خبریں ملی ہیں کہ عقل اس بات پر حکم کرتی ہے کہ ایسی خبروں میں کذب پر اتفاق نہیں ہو سکتا اور اس سبب سے نفس ایسے اخبار پر مطمئن ہو جاتا ہے جس طرح دور کے شہر وں کے

موجود ہونے کا حکم ہی جن کو کسی شخص نے خود نہیں دیکھا ہی مثلاً حکم وجود
 بلکہ قہر مدینہ و لندن و قسطنطنیہ اور حکم ادعائے نبوت حضرت موسیٰ و عیسیٰ
 و محمد اور شجاعت علی مرتضیٰ علیہ السلام و سلطنت سکندر اور سخاوت حاکم ہی
 اس بات میں اختلاف ہی کہ ان اخبار پر یقین حاصل ہونے کے لیے بخبرون
 میں کسی مخصوص عدد کی ضرورت ہی یا نہیں۔ بعضوں نے عدد مخصوص کی
 ضرورت سمجھی ہی اور عدد میں بھی اختلاف ہی۔ بعضوں نے کہا ہی کہ بارہ
 ہونے چاہیے کیونکہ عدد کثیر یقینی اتنی ہی ہیں۔ اور بعضوں نے بیس
 کہے ہیں اس آیت قرآنی پر نظر کر کے جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے
 وان یکن عشرون صابرون اور بعضوں نے کہا ہی کہ چالیس عدد ہیں
 اس آیت پر نظر کر کے لقد رضی اللہ عن المؤمنین کیونکہ وہ لوگ
 شمار میں چالیس ہی تھے اور بعضوں نے ستر کا اعتبار کیا ہی اس آیت پر
 نظر کر کے واختارہ موسیٰ قومہ سبعین رجلاً ملیقاتنا اور بعضوں نے
 تین سو تیرہ کا اعتبار کیا ہی کیونکہ اس قدر عدد اہل بدر کے تھے اور یہ
 اعتبارات کل کے کل فاسد ہیں کیونکہ عدد کو افادہ یقین میں کچھ بھی دخل
 نہیں ہی بلکہ جب وقت عاقل کو یقین حاصل ہو جاتا ہی اور وقت وہ عدد
 معلوم ہوتا ہی جس سے یقین حاصل ہو جاتا ہی اور بہت سی ایسی تعدادیں ہیں
 جو ایک حالت میں مفید یقین ہوتی ہیں اور دوسری حالتیں نہیں ہوتیں۔

میں کہتا ہوں کہ آیات قرآن مسلمانوں پر حجت ہیں مگر آیات قرآن سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اتنی عدد کی خبریں ثبوت میں معتبر ہیں صرف کثرت کے اعتبار سے آیات قرآن سے استدلال کیا گیا ہے مگر صرف کثرت مفید یقین نہیں ہے بلکہ قرائن اور علامات کو حصول یقین میں بہت دخل ہے مثلاً یہ قرینہ کہ بہت سے لوگ بادشاہ کے تخت نشینی کی خوشی منار ہے ہیں ایسی حالت میں دو تین خبروں سے بلکہ ایک ہی خبر سے جب مخبر معتمد عاقل ہو اور خوش طبعی اور مزاج کا اوپر احتمال نہ ہو یقین اس بات کا حاصل ہو جاوے گا کہ بادشاہ تخت نشین ہوا ہے۔ چھٹے وہ قضیہ ہیں کہ جنکے ساتھ عقل حکم کرتی ہے اس لازم کے ذریعہ سے جو کبھی علیحدہ نہیں ہوتا اور یہ وہ قضایا کہ جاتے ہیں جنکے تیاسات اون کے ساتھ ہی ساتھ ہیں یعنی اون کی دلیلین اونکے ساتھ موجود ہیں جس طرح یہ قول کہ ایک دو کا نصف ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ایک ایسا عدد ہے جس کی طرف دو منقسم ہے اور اس کے مثل کی طرف بھی انقسام ہے اور جو عدد ایسا ہو کہ دو متماثل کی طرف تقسیم ہو وہ اون دونوں کو دو چند ہوتا ہے اور وہ دونوں اس کے نصف ہوتے ہیں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا علم اونہیں معلومات میں سے ہے جو تعریف سے غنی ہیں یا ایسا نہیں ہے ایک قوم یہ کہتی ہے کہ ہاں علم اون مفہومات میں سے ہے جو تعریف اور

حد کے محتاج ہیں اور بعضوں نے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معلوم کی معرفت اسی طرح ہے کہ جس طرح وہ معلوم ہے مگر یہ تعریف مانع نہیں کیونکہ ظن اور اس تقلید کو جو مطابق واقع ہو شامل ہی دوسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ معرفت ہی جو علم سے خاص ہے اور خاص سے تعریف جائز نہیں ہے اور اگر معرفت سے معنی علم ہی مقصود ہے تاکہ تعریف لفظی ہو جب بھی یہ تعریف ناسد ہے کیونکہ تعریف لفظی اشرہ سے ہوا کرتی ہے اور معرفت علم سے زیادہ مشہور نہیں ہے دوسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف سے دور لازم آتا ہے کیونکہ اس تعریف میں لفظ معلوم ہی اور معلوم وہی شے ہے جس سے علم متعلق ہوا ہو پس معلوم کا جاننا علم کے جاننے پر موقوف ہو گا اور علم کا جاننا معلوم کے جاننے پر موقوف ہو گا اور یہی دور ہے دوسری تعریف علم کی یہ کی گئی ہے کہ علم وہ ہے جو اسبات کا مقتضی ہو کہ اسکی حاصل ہونے سے اطمینان سکون نفس ہو جاوے یہ تعریف جبل مرکب سے منقوض ہوتی ہے اور تقلید جائز سے بھی اس پر نقض وارد ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے ان دونوں میں جمع کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ علم معرفت معلوم کی اس حیثیت سے ہے جس حیثیت سے معلوم واقع ہیں ہی اور ساتھ اس کے وہ مقتضی سکون نفس ہو تیرا اول سے جبل مرکب خارج ہوا اور قید ثانی سے ظن خارج ہو گیا اس تعریف میں بھی

نظر کی گئی ہو کیونکہ یہ تقلید سے منقوض ہوتی ہو جو مطابق واقع ہوا اور وہ خرابیان جو پہلے مذکور ہوئیں کہ تعریف خاص تر ہو اور دوری ہو وہ بھی لازم آتی ہے۔

محققین کے نزدیک حق یہ ہو کہ علم ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو تعریف سے غنی دو وجہوں کے سبب ہے۔ اول وجہ یہ ہو کہ اگر علم کی تعریف کسی شے سے کی جائے تو یہ معرف یا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا پس اگر علم نہ ہوگا تو تعریف بالمبائن ہوگی اور مبائن سے تعریف کرنا فاسد ہو اور اگر وہ علم ہوگا تو یہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور وہ دونوں علم سے خاص ہیں پس تعریف بالانحصار ہوگی اور یہ بھی فاسد ہو۔ دوسرے یہ کہ علم صفات جلدیہ سے ہو پس محتاج تعریف نہ ہوگا و جدانی ہونا اس کا اس سبب سے ہو کہ وہ انسان جیسے کوئی مسئلہ مخفی ہو بعد اوستے کہ وہ اوستہ ظاہر ہو جائے تو وہ اپنے نفس کو ایک ایسی حالت میں پاویگا جو قبل میں نہ تھی اور اسی حالت کا نام علم ہو اور امر ثانی یعنی اس کا تعریف مستثنی ہونا یہ سوچ سے ہو کہ وجدانیات ضروریات سے ہوتے ہیں پس محتاج نظر و کسب نہ ہونگے اور بعض علماء نے فرمایا ہو کہ علم کا وجود اور امتیاز بدیہی ہے لیکن ماہیت اس کی رسم سے سمجھ میں نہیں آسکتی کیونکہ وہ اس سے مستغنی ہو اور حد سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ متنوع ہے اس قول کی توضیح یہ کی گئی ہو

کہ رسم سے مستغنی ہونا تو یہ ہی کہ رسم مفید امتیاز ہوتا ہی اور ہم اسے بیان کر چکے ہیں کہ علم کا امتیاز ضروری ہی اور حد کا مٹنے ہونا اسلامی ہی کہ حد اس چیز کی ہوتی ہی جسکے لئے جزو ہوں اور علم بسیط ہی۔

حکما نے علم کی حقیقت یہ بیان کی ہی کہ علم ایک صورت ہی جو معلوم سے منتزع ہوتی ہی اور اسکی مساوی اس حیثیت سے ہوتی ہی کہ اگر وہ ذہن کے خارج کی طرف نکالی جائے تو بعینہ معلوم ہے کی سنی صورت ہو اور بخلاف انہی دعوی پر یہ بحث پیش کی ہی کہ ہم بہت سی اون چیزوں پر حکم کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہی اور اگر وہ ذہن میں قائم نہ ہوتیں تو عدم محض ہوتیں اور انکی طرف اضافت محال ہوتی پس ثابت ہوا کہ علم صورت مطابق معلوم فی الذہن ہی۔

حکما پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر علم صورت معلوم کا عالم میں حاصل ہو جاتا ہی تو لازم آتا ہی کہ وہ دیوار جو سیاہ ہو وہ عالم ہو کیونکہ سیاہی کی صورت اس میں حاصل ہی اور جب لازم کا فساد ظاہر ہے تو ملزوم بھی فاسد ہی بعض محققین نے اسکا یہ جواب دیا ہی کہ وہ چیزیں جن میں مثالی صورت قائم ہو اسکو یہ امر لازم نہیں کہ وہ عالم بھی ہو بلکہ یہ جب ہی ہوگا جب وہ میں صفت عالمیت کی قابلیت بھی ہو اور دیوار ظاہر ہی کہ اس کے قابل نہیں ہے۔ اور ایک قوم کی رائے یہ ہی کہ علم عالم اور معلوم کے

در میان مین اضافت ہو۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ عالم کو اپنے نفس کا بھی علم ہوتا ہے اور اضافت اس امر کی مستلزم ہو کہ مضاف اور مضاف الیہ مین غیریت ہو۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اضافت کے لئے اعتباری تنایہ کافی ہو۔ اور علامہ حلی کا یہ مذہب ہی کہ علم وہ صفت حقیقیہ ہے جو خود اضافت نہیں ہو بلکہ اسے اضافت لازم ہی کیونکہ اضافت ایک امر اعتباری ہی اور علم اون صفات سے ہے جو خارج مین محقق ہے اور نفس سے قائم ہے مگر بان یہ ضرور ہی کہ جب تک اسے غیر کی طرف مضاف نہ کریں تعقل علم کا ممکن نہیں ہی کیونکہ علم کسی چیز ہی کا ہوتا ہے مگر یہ اضافت نہ تو مفہوم علم مین داخل ہی اور نہ اسکا عین مفہوم ہی بلکہ اسکا لازم ہی اس امر مین کوئی اختلاف نہیں کہ علم امور وجودیہ سے متعلق ہوتا ہی لیکن وہ امور جو عدمی ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود ہو کر معدوم ہوئے ہیں یا معدوم بعدم مطلق ہیں قسم اول سے بھی تعلق علم بلا خلاف جائز ہی مگر قسم ثانی مین اختلاف ہو۔ ایک قوم اس امر کی طرف مائل ہی کہ ہم اسے انہیں جانتے کیونکہ علم یا صورت ہی اور یہ امر اسبات پر موقوف ہی کہ صاحب صورت کا وجود ہو۔ اور یا وہ اضافت ہی پس اسوقت مین وہ متضائقین کے وجود پر موقوف ہی

اور عدم موجود نہیں پس علم اوس سے متعلق نہ ہوگا۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہی پس اضافت کا
تعلق اوس سے صحیح ہے مثلاً ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہیں کہ کل آفتاب
مشرق سے طلوع کریگا حالانکہ اسوقت وہ موجود نہیں ہے۔

بحث ظن

قبل میں یہ امر معلوم ہو چکا ہے کہ ظن اعتقاد کی ایک نوع ہے اس میں
ابوعلیٰ اور اسکے تابعین نے نزاع کی ہے اونھوں نے ظن کو یہ سمجھا ہے
کہ وہ اعتقاد کی غیر ایک جنس ہے اونھوں نے اعتقاد کو جازم سے مخصوص
جاتا ہے۔ بعض علماء نے ظن کی تعریف و تفسیر یہ کی ہے کہ وہ دو احتمالوں
میں سے ایک احتمال کی دوسری پر ترجیح دیتی ہے مگر وہ اس طرح کی ترجیح
ہوگی جو مانع نقیض نہ ہوگی پس اگر وہ مطابق واقع ہے تو ظن صادق ہے
و الا ظن کاذب ہے

بحث عقل

عقل انسانی کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک وہ عین نفس
ناطقہ انسان ہے جسکی جانب انسان لفظ (دین) سے
اشارہ کرتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کا آلہ ہے اور
عقل کا اطلاق باعتبار اوسکی قوت استعداد اور باعتبار اوسکے اول

قوت حصول بالفعل کی بھی ہوتا ہی جو اسکو مشاہدات اور تجربوں سے
 علوم حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام
 والثناء نے فرمایا ہی دایت العقل عقلمن فمطبوع وسموع کلا ینفع مسموع
 اذ المریک مطبوع کما لا تنفع الشمس وضوء العین ممنوع
 یعنی عقلین دو ہیں ایک طبعی اور ایک وہ جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی
 اور وہ عقل جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی اوس سے فائدہ بدون اوس
 عقل کے نہیں ہوتا جو انسان کی طبعی عقل ہی جس طرح آفتاب کی روشنی
 سے اوسوقت فائدہ نہیں ہوتا جب آنکھ آفتاب کی شعاع سے ممنوع
 و محجوب ہو۔ حکماء نے ان قوتوں کے اعتبار سے عقل کی تقسیم اس بیان سے
 کی ہی کہ عقل باعتبار قوای نفس و باعتبار پرشقسم ہی ایک اوسکی تاثیر کے اعتبار سے
 اور وہ یہ ہی کہ وہ مبادی عالیہ سے فیض حاصل کرتی ہی اور اثر پذیر ہوتی ہی
 جیسے آفتاب سے بصارت کو فیض پہونچتا ہی تاکہ تعلقات سے وہ کامل
 ہو سکے یہ قوت عقل نظری سے موسوم ہی و و سکے باعتبار اسکے کہ وہ بدن میں
 اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے تاثیر اختیار کرتی ہی اور بدن جبکہ تحصیل علم و عمل کے لیے
 اوسکا آلہ ہی تو اوس سے تکمیل نفس بذریعہ علم و عمل ہوتی ہی جس سے انسان امور
 متعلق معاش و معاد کا سرانجام کرتا ہی یہ قوت عقل عملی کے نام سے موسوم ہی
 اور عقل نظری اور عقل عملی ہر ایک کے چار مرتبہ ہیں مراتب عقل نظری یہ ہیں

اول عقل ہیولانی اور اوس سے مراد استعداد محض ہی جیسا کہ بچہ نیکو استعداد
 وقابلت ہوتی ہی اور عقل ہیولانی نام بھی اوسکا اسی لئے ہی کہ جس طرح
 ہیولانی اولی مادی صورتوں کا قابل ہی اور بالفعل اوسمین کوئی صورت
 نہیں ہی مگر اوسمین قوت ہر ایک صورت کے قبول کرنے کی ہی جیسے موم
 سے مدور اور مستطیل اور مخروطی شکلین بن سکتی ہیں اسی طرح اس عقل
 ہیولانی میں جسکی تشبیہ بچہ کی عقل سے دیجا سکتی ہی اوسمین بالفعل کوئی
 صورت نہیں ہی بلکہ بالقوہ اوسمین سب علمی صورتوں کے قبول کرنیکی قوت ہی
 اور دوسرے مرتبہ اوسکا عقل بالملکہ سے موسوم ہی اوس سے مراد وہ عقل ہے کہ علم
 ضروریات حاصل ہو جاوے اور اون کا علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جاوے
 کہ نظریات کی جانب انتقال کی اوسمین استعداد ہو جاوے مثلاً اس بات کا علم
 استحکام انسان کو ہو جاوے کہ ایک شے دو مکا نو نہیں ایک وقت میں نہیں ہو سکتی
 یہی مرتبہ عقل بالفعل ہی اور مراد بالفعل سے قریب فعل ہی اور اوس سے
 مراد یہ ہے کہ انسان کو بالفعل اسی عقل ہو جاوے کہ جب وہ چاہے بلا زحمت و کسب
 جدید اوسکو حاضر کرے مثلاً کوئی شخص علم کتابت حاصل کر چکا ہو پس جب چاہے
 لکھنے لگے چوتھا مرتبہ عقل مستفاد سے موسوم ہی اور اوس سے مراد یہ ہے
 کہ تمام موجودات کی صورتیں مشاہدہ میں بالفعل حاصل ہوں جیسا کہ مجربات کا
 علم ہے اور مرتبہ انسان کو بعد موت حاصل ہوگا جب تمام مادیات کے

حجاب سے وہ علاحدہ ہو جاویگا اور اشغال نفس متعلق انتظام بدن اور اشغال حسی سے نفس کو بالکل فراغت حاصل ہو جاویگی اور اس امر کی نسبت کہ کیا یہ ممکن ہو کہ دنیا کی زندگی میں کسی شخص کو عقل مستفاد کا درجہ کسی وقت حاصل ہو جائے کہا گیا ہو کہ بعض نفوس مثل نفوس نبیاء و اولیاء اللہ کے لئے زندگی دنیا میں یہ ممکن ہو کہ کسی وقت ایک لمحہ کے لیے اوکو مثل بجلی کی چمک کے یہ درجہ حاصل ہو کیونکہ اگرچہ وہ اس حجاب جسمانی میں ہیں مگر وہ اس صفت مجرات میں داخل ہیں کہ اشغال عالم محسوس سے اون کا نفس فارغ ہو کر عالم عقلی کی جانب متوجہ ہو سکتا ہو جو اس کے اعتبار سے عالم غیب ہی۔ اس بیان سے ظاہر ہو کہ تین مرتبہ جو اول بیان ہوئی ہیں وہ عقل انسانی کی ترقی کے درمیانی مراتب ہیں اور ہر مرتبہ اپنے اعلیٰ مرتبہ کے حصول کے لئے منزل استعداد ہو اور مرتبہ چارم مرتبہ کمال ہو اور مراتب عقل عملی بھی چار ہیں۔ مرتبہ اول عقل عملی یہ ہو کہ شریعت الہی کے موافق عمل کرنے سے انسان کو تہذیب ظاہری حاصل ہو جائے اور یہ ہیئت عقل عملی عرف شرع میں عدالت سے موسوم ہوتی ہو۔ دوسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ ملکات ردیہ و صفات ذمیہ سے جو عالم غیب کے اتصال سے مانع ہیں نفس انسان پاک ہو جائے تیسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ بعد اتصال عالم غیب نفس کو اس عالم سے ایسا ربط و اتصال ہو جائے

جس سے عالم جسمانی مادی انسان کی نظر میں بے حقیقت ناچیز ہو جاوی
تینوں مراتب بھی مراتب ترقی و استعداد باعتبار اپنے اعلیٰ مرتبہ کے ہیں
اور چونکہ مرتبہ کمال مرتبہ انسانی ہو اور وہ یہ ہو کہ بعد حصول ملکہ ربط و انس
عالم غیب ملاحظہ کمالات الہی میں انسان ایسا مستغرق و محو ہو جائے کہ تمام
موجودات عالم کو وجود ذیچہ و حضرت واجب الوجود سے فائز و مستفیض پاوے
اور تمام کمالات کو کمال حضرت کامل بالذات کو مقابل میں اس قدر ناچیز
و مضحکہ سمجھے کہ عالم کے تمام اشیاء کو ایک نمود بے بود اور عارضی وجود
سے متصف پاوے شرع اسلام میں یہ اعلیٰ مرتبہ عدالت عصمت مہم ہوتا ہو
اور وہ انبیاء اور ائمہ کے لئے ثابت ہو

بحث عقل موجب تکلیف

اسل میں اختلاف نہیں ہے کہ عقل موجب تکلیف ہے اس لئے کہ عاقل ہی
بہ افعال کے سبب مستوجب مذمت و سزا اور نیک افعال کی جہت سے مستحق
مدح و جزا دنیا میں عقلاء کے نزدیک ہوتا ہو اور خدا کی جانب سے بھی عاقل ہی
مستوجب سزا اور جزا ہوتا ہو کیونکہ مجنون و سہا ہی و نامک و ناسمجھ اطفال اور
اشخاص مسلوب الحواس اور بہائم نہ دنیا میں مستحق جزا و سزا سمجھے جاتے ہیں نہ
آخرت میں مستوجب سزا و جزا خدا سے ہوتے ہیں عقل ایک قوت ہی جو
انسان کی طبیعت میں ہو اور اسکے لئے علم ضروریات و دلالت سلامتی

کے ساتھ لازم ہی جن آلات پر علوم ضروری کا حصول موقوف ہے قید سلامتی
 آلات اسلئے ہی کہ نائم عاقل ہی مگر علم اوسکو نوم کی حالت میں نہیں ہے اسلئے
 ظاہر ہو کہ علم عقل کی ماہیت کو لازم نہیں ہے شیخ ابوالحسن اشعری کی رائے میں
 یہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور وہ عقل بالملکہ سے موسوم ہے اور قاضی باقلانی
 کے نزدیک یہ عقل وہ علم ہی جو معمول و عادت سے انسان کو ہو جاتا ہے یہ
 امور واجب ہیں اور یہ امور ناممکن ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تو تصریح و تشریح کلام شیخ
 ابوالحسن اشعری کی ہے اسلئے کہ معنی ایک میں مگر عبارت مختلف ہے اور محترم نے
 اوسکی تفسیر میں اسقدر اور زیادہ کیا ہے کہ عقل علم چہ حسن اور بہ قبیح قبیح ہے
 کیونکہ اونکے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اور وہ بدیسی ہے شیخ ابوالحسن اشعری
 کی حجت یہ ہے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو جائز ہوتا کہ تصور عقل کا علم سے جدا کر کے
 کیا جاتا حالانکہ یہ محال ہی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ عاقل ہو اور اوسکو اصلاً علم نہ ہو
 یا عالم ہو اور اوسکو اصلاً عقل نہ ہو۔ اور عقل علم نظریات نہیں ہے کیونکہ علم نظریات
 کمال عقل سے مشروط ہے پس علم نظریات دو مرتبہ عقل سے متاخر ہیں ثبات ہوا
 کہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور اسکی دلیل کہ کل ضروریات کا علم لازم نہیں ہے
 یہ ہے کہ عاقل کو بعض ضروریات کا علم نہیں ہوتا جب کہ کوئی شرط شرط علم
 بعض ضروریات سے مفقود ہو مثل (آندھی) کے کہ وہ ضو کا سبب بنیائی
 نہ ہونے کے تعقل نہیں کر سکتا مگر وہ عاقل ہی پس ثبات ہوا کہ عقل علم بعض

ضروریات ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو اسکا علم سے جدا ہو کر تصور ہوتا اور یہ بھی مسلم نہیں ہی کہ جب عقل الی عقل کی علم سے نہیں ہی تو ضرور ہی کہ عقل علم ہوا سیلئے کہ جائز ہی کہ عقل کے لئے علم لازم ہو عین علم نہ ہو کیونکہ دو غیر چیزوں کا یا ہم لازم ہونا جائز ہے جس میں مثل علت و معلول کے انفکاک ممتنع ہو۔

بحث نظر

اعراض نفسانیہ میں سے نظر بھی ہی امام فخر الدین رازی نے اسکی تعریف یہ کی ہی کہ نظر تصدیقات کا سیلئے ترتیب دینا ہی کہ اس سے دوسری تصدیق تک پہنچیں اس تعریف پر یہ ایراد کیا گیا ہی کہ یہ تعریف جامع نہیں ہی کیونکہ یہ ترتیب کبھی تصورات میں بھی پائی جاتی ہی اور بعض نے اسکی یہ تعریف کی ہی کہ نظر ترتیب علوم کا نام ہی تاکہ اس کے ذریعہ سے دوسرے علم تک سائی ہو یہ تعریف بھی اس جہت سے ناسد ہی کہ اگر علم سے مراد یقین ہی تو وہ نظر جو مقدمات ظنیہ سے ہوتی ہو وہ خارج ہو جائیگی پس تعریف جامع نہ ہوگی اور اگر علم سمجھے عام مراد ہی تو تعریف میں استعمال لفظ مشترک اور مجاز کا ہوگا اور یہ ناجائز ہی۔ بعض علما نے اسکی یہ تعریف کی ہی کہ نظر امور ذہنی کی ترتیب دہنی کا نام ہی تاکہ دوسرے امر تک اس کے ذریعہ سے رسائی ہو جیسے یہ قول کہ عالم تغیر ہی اور ہر متغیر حادث ہی پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہی یہ مثال یقین کی ہی لیکن ظن کی مثال

جیسے یہ قول کہ یہ اہر تری اور جواہر تر ہوتا ہی وہ ہر شاہی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ اہر
 برستے والا ہی اور جبل کی مثال یہ قول ہی کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہی اور جو مستغنی
 مؤثر سے ہی وہ قدیم ہی پس عالم قدیم ہی ترتیب کے دو معنی ہیں ایک لغوی اور
 دوسرے اصطلاحی لغوی معنی اوسکے یہ ہیں کہ اشیاء کو اپنے مرتبہ پر رکھنا اور
 اصطلاحی معنی اوسکے یہ ہیں کہ متعدد امور ذہنی کو اونکے مرتبہ پر اس حیثیت سے
 رکھنا کہ اون میں سے بعض کو بعض سے نسبت تقدم و تاخر ہو اور مراد امور سے
 ایک سے زیادہ ہی تاکہ اوسکو بھی شامل ہو جائے جسکے دو مقدمہ ہوں اور اوسکو بھی
 شامل ہو جسکے کئی مقدمہ ہوں اور مراد ذہنی سے یہ ہی کہ اون امور کی صورتیں
 ذہن میں حاصل ہوں۔ اور ذہن اوس قوت کا نام ہی جو نفس سے قائم ہے
 اور اکتساب علوم کے لئے ہیا کی گئی ہی پس ترتیب بمنزلہ جنس ہی جو نظر کو اور
 اوسکے غیر کو مرکبات سے شامل ہی اور ذہنی کی قید سے وہ ترتیب خارج ہوگی جو
 امور خارجی سے ہوتی ہی جیسے اجسام اور اس قید سے کہ اوس سے امر آخر کی نظر
 رسائی ہوتی ہی وہ شے خارج ہو گئے جس سے دوسری طرف انتقال نہیں ہوا اور
 جب کہ ہر مرکب کے لئے چار علت نکاہو نا ضروری ہی ایک علت مادی و دوسری

لہ میری رائے میں یہاں بھی یہ قید ضروری کہ اون امور ذہنی کا اس حیثیت سے مراتب تقدم و تاخر میں نکاہی
 جسکو مطلوب مہول سے خاص تعلق بھی ہو ورنہ اصطلاح ناقص ہوگی کیونکہ اصطلاح ایسی ہونی چاہیے جسے

علت صوری تیسری علت فاعلی چوتھی علت غائی تو ترتیب سے اس مقام
 میں علت صوری کی طرف اشارہ ہو اسکی مثال خارج میں جیسو تخت کی
 صورت ہو اور جب ہر ترتیب کے لئے ترتیب دینے والے کی ضرورت ہو تو یہ اشارہ
 علت فاعلی کی جانب ہو اور ہر ترتیب کے لئے وہ چیزیں بھی ضروری ہیں
 جنہیں ترتیب رفع ہو وہ علت مادی ہو جیسے لکڑی تخت کے لئے علت مادی ہو
 اور یہ کہنا کہ اس سے دوسرے امر تک سائی ہو یہ علت غائی کی طرف اشارہ ہو
 جیسے تخت پر بیٹھنا علت غائی ہو اور وہ غرض ترتیب ہو پس تین علتوں
 کی جانب بدالت مطابقی اور ایک علت کی جانب بدالت التزامی تصریح
 کی گئی ہو اور جب مقدمات اور ترتیب و نون صحیح ہونگے تو نظر بھی صحیح ہوگی
 جیسے ہمارا یہ قول کہ عالم ممکن ہو اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہوتا ہو پس
 نتیجہ ہی نکلیگا کہ عالم مؤثر کا محتاج ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو نظر فاسد ہوگی
 عام اس سے کہ یہ فساد بعض مقدمات میں ہو یا کل مقدمات میں ہو اور مقدمہ وہ
 قضیہ ہی جو تیس اس کا جز ہو اور نتیجہ وہ قول ہی جو دلیل سے لازم آتا ہو اور
 مقدمہ کبھی ظنی ہوتا ہو اور کبھی یقینی ہوتا ہو اگر سب مقدمہ یقینی ہونگے تو نتیجہ
 یقینی ہوگا اور اگر کوئی مقدمہ ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا جیسے ہمارا یہ قول کہ
 زید رات کو میر کرتا ہو اور جو رات کو میر کرتا ہو وہ چور ہی نتیجہ یہ نکلا کہ زید
 چور ہی یہ نتیجہ ظنی ہی کیونکہ رات کی سیر سے یہ ضروری نہیں ہے کہ چور ہی کرتا ہو

بحث فائدہ نظر

اس بات کو ہم بیان کر چکے کہ نظر کی صحت جب ہی ہوتی ہے جب مقدمات صحیح ہوں اور ترتیب صحیح ہو مگر لوگوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ نظر صحیح مفید علم ہوتی ہے یا نہیں۔ حکماء ہند جو فرقہ سمنیہ سے کتب کلامیہ میں موسوم ہیں اور ان کا مذہب یہ منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نظر ہرگز مفید علم نہیں ہوتی۔ اور ایک گروہ ہندوین میں سے اس بات کی طرف گئے ہیں کہ نظر الہیات میں مفید علم نہیں ہوتے اور ان کا گمان یہ ہے کہ الہیات میں اولیٰ یا بہتر کئے کے سوا یقین نہیں ہو سکتا کیونکہ سوا محسوسات کے کسی شے پر جزم نہیں ہو سکتا۔ ہندوین نے ہندو حساب میں افادہ علم کو مخصوص کیا ہے مگر محققین نے حکماء اور غیر حکماء دونوں فریقوں کے قول کے بطلان پر اجماع کر لیا ہے محققین کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے جانا کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے وہ محتاج مؤثر ہے پس ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہیں کہ عالم محتاج مؤثر ہے کیونکہ اس تھیس کے کبرئی نے اس بات پر دلالت کی کہ جو حادث ہے اس کے لئے حنیاج ثابت ہے اور صغریٰ اس بات کی دلیل ہے کہ حدوث عالم کے لئے ثابت ہے پس نتیجہ یقینی ہو گا کہ عالم اپنے وجود میں محتاج مؤثر ہے کیونکہ وہ شے جو حدوث کے لئے ثابت ہے وہ اس شے کے لئے بھی ثابت ہے جبکہ اسے حادث ثابت ہے اور حدوث کے لئے جب حنیاج ثابت ہوئی اور حدوث عالم کے لئے

ثابت ہوا تو عالم کے وجود کے لئے بھی احتیاج مؤثر کے ثابت ہوئی اور یہ مسئلہ جب الکی ہو تو ثابت ہو گیا کہ الہیات میں بھی نظر مفید علم ہوتی ہو پس دونوں مذہب جنکا ذکر سابق میں ہوا اس بیان سے باطل ہو گئی فرقہ سمنیہ کی جانب سے یہ حجت بیان کی گئی ہے کہ اگر نظر مفید علم ہوتی تو دو امرون سے خالی نہ تھا یا تحصیل حاصل لازم آتی یا طلب علم محمول مطلق لازم آتی اور یہ دونوں لازم محال میں پس لازم بھی محال ہو بیان ملازمت یہ ہے کہ وہ شے جو نظر سے مطلوب ہو دو حال سے خالی نہیں ہو یا معلوم ہوگی یا محمول ہوگی اگر معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل ہوگی کیونکہ فرض یہی ہے کہ نظر سے وہی شے حاصل ہوگی جو معلوم ہو اور اگر محمول ہوگی تو طلب محمول مطلق لازم آویگی اور وہ بھی محال ہے کیونکہ حاصل ہونے کے بعد اسے یہ نہ معلوم ہو گا کہ یہ وہی چیز ہے جسکا میں طالب تھا یا کوئی اور شے ہے محققین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ مطلوب محمول مطلق نہیں ہوتا تا کہ یہ اعتراض لازم آئے بلکہ یہ مطلوب بعین وجہ سے معلوم اور بعض وجہ سے محمول ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جب کسی وجہ سے کوئی شے معلوم ہوئی اور کسی وجہ سے محمول ہوئی تو وجہ معلوم کی طلب اس وجہ سے محال ہوگی کہ تحصیل حاصل لازم آویگی اور وجہ محمول کی طلب اس لئے محال ہوگی کہ طلب محمول مطلق لازم آویگی پس وہ شبہ جو پہلے تھا وہ اس جواب سے دفع نہیں ہوا۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جو چیز مطلوب ہے

وہ وہی ماہیت ہی جو دونوں وجہوں سے متصف ہی نہ تو وہ سن جمیع الوجہ
مجمول ہی نہ جمیع وجہ سے معلوم ہو بلکہ ایک بہت ہی معمول ہی اور ایک بہت معلوم ہی
اس جواب کی شرح یہ ہے کہ مطلوب اگر تصویر می ہوگا تو بعض اعتبارات سے معلوم
ہوگا اور اس حیثیت کہ اس کا تصور کامل طور سے ہو معمول ہوگا اور اگر تصدیقی
ہوگا تو تصور کی بہت معلوم ہوگا اور حکم کرنے کے اعتبارات سے معمول ہوگا پس
نہ تحصیل حاصل لازم آتی ہی نہ طلب معمول مطلق متدین کی جانب سے یہ دلیل
بیان ہوئی ہے کہ اہل کلام نے مسائل کلام میں اضطراب کیا ہی اور خط میں
پڑ گئے ہیں اسلئے کہ وہ شے بھی اون پر ظاہر نہیں ہوئی جو اون سے سب سے زیادہ
قریب ہی اور وہ شے نفس ہی کیونکہ نفس کی حقیقت میں اون کو بہت کچھ اختلاف ہے
اور اگر نظر اون کے لئے مفید ہوتے تو یہ اختلاف کیوں ہوتا۔ جواب اس
حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف اہل کلام وہ کسی حد پر بھی ہو حصول علم کے
مقتنع ہونے پر دلالت نہیں کرتا اگر دلالت بھی کرتا ہی تو صعوبت پر اور صعوبت
مسلم ہی مگر امتناع نہ ثابت ہوا بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ ہم دونوں فریقوں سے
ساتھ ہی خطاب کر کے کہتے ہیں کہ نظر کے غیر مفید ہونیکا حکم یا بدیہی ہی یا نظری ہی
وہ یہ تو کہہ نہیں سکتے کہ یہ حکم بدیہی ہی کیونکہ اگر یہ حکم بدیہی ہوتا تو اختلاف
کیوں ہوتا پس یہ حکم نظری ہوگا اور اس حکم کا نظری مان لینا اس بات کا تسلیم
کر لینا ہے کہ بعض نظر مفید علم ہوتی ہی حالانکہ یہ اون کے قول کے مخالف ہی

کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نظر مفید علم نہیں ہوتی پھر دلیل بھی اوسپر لاتے ہیں۔

بحث وجوب نظر

حقائق محققین ہیں اور سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ نظر واجب ہے مگر فرقہ
حشویہ نے اس سے مخالفت کی ہے دلیل اوسکے وجوب پر یہ ہے کہ نظر پر وجوب
مطلق موقوف ہے اور نظر مقدور ہے اور وہ شی جس پر واجب
مطلق موقوف ہوتا ہے اور وہ مقدور بھی ہوتی ہو وہ واجب
ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ نظر واجب ہے صغری قیاس کا
بیان یہ ہے کہ خدا کی معرفت مطلقاً واجب ہے اور یہ وجوب بغیر
نظر کے تمام نہیں ہوتا دلیل اسکی کہ معرفت خدا واجب ہے یہ ہے کہ معرفت خوف
کو دفع کرتی ہے کیونکہ مکلف جانتا ہے کہ یہ جائز ہے کہ اوسکا کوئی بنائے والا اور
مالک ہو جس نے اوس مکلف سے اپنی معرفت چاہی ہو اور اوس معرفت کی
مکلفیت اوسے دی ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر وہ مکلف اوسکی معرفت نہ حاصل
کرے تو اوسکا صانع معرفت کے ترک پر اوسپر عقاب و عذاب کرے عام اس سے
کہ اس تجویز نے جو ہم نے بیان کی ہے اوسکے دل میں خود ہی خطور کیا ہو یا اس
سبب سے ہو کہ اوسنے لوگوں کا اختلاف خدا کے عقائد کی نسبت سنا ہے اس حالت میں
مکلف اپنی قلبی حالت سے اس امر کا خوف منظونی پاویگا کہ شاید ترک تحصیل
معرفت سے وہ مبتلائے عقاب عذاب ہو اور یہ خوف بغیر نظر کے اور کسی صورت سے

زائل نہیں ہو سکتا پس معرفت خوف کو دفع کرنے والی ٹھہری در ثبوت اس امر کا خوف کا
دفع کرنا اپنی نفس انسان پر واجب ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ خوف الم نفسانی ہی جسکے دفع پر
یہ مکلف قدرت رکھتا ہے اگر اسے یہ دفع نہ کر لیا تو عقلاً اسکی مذمت اسکے خوف کے
نہ دفع کرنے پر کرینگے اور یہ امر کہ معرفت کا وجوب بغیر نظر کے تمام ہو گا یہ اس میں ہے
کہ معرفت بدیہی تو ہی نہیں کیونکہ بدیہت اس بات کو مستلزم ہے کہ عقلاً میں اختلاف
نہ ہو جائے لکن اختلاف موجود ہے اور جب بدیہی نہ ہو تو ضرور ہوا کہ نظری ہو کیونکہ
کوئی شے ان دونوں کے تحت سے خارج نہیں ہے بلکہ علم انھیں دونوں قسموں
میں منحصر ہے اور کبریٰ قیاس کا بیان یہ ہے کہ اگر وہ شے جس پر واجب مطلق
موقوف ہو واجب نہ تو دو امور میں سے ایک امر ضرور لازم آویگا یا تو واجب
واجب مطلق نہ ہو گا یا اگر واجب مطلق رہے گا تو تکلیف مالاطلاق لازم آوے گی
بیان ملازمست یہ ہے کہ واجب جو اس پر موقوف ہے اگر اپنے وجوب پر باقی رہے گا تو
لازم آوے گا کہ مشروط کی تکلیف بغیر شرط کے ہو اور یہی تکلیف مالاطلاق ہے
اور یہ محال ہے جیسا کہ تصریح سے آئندہ بیان ہو گا۔ اور اگر واجب مطلق اپنی
وجوب پر نہ باقی رہے گا بلکہ اس کا وجوب زائل ہو جائے گا تو امر اول لازم آوے گا
پس جو واجب مطلق مفروض تھا وہ واجب مقید ہو جائے گا اور یہ خلاف
مفروض ہے تو واجب مطلق کہنے سے وجوب مقید سے احتراز ہوتا ہے جیسے زکوٰۃ کیونکہ
زکوٰۃ کا وجوب جب ہی واجب انصاب زکوٰۃ موجود ہو یا وجوب حج ہی وہ بھی

جب ہی واجب ہی جیسا استطاعت ہو ورنہ واجب نہ ہوگا اور مقدور کی قید سے
اوس امر سے احتراں ہو جو مکلف کی قدرت سے باہر ہو کیونکہ غیر مقدور کی تحصیل
مکلف پر واجب نہیں ہے۔

بحث حکم وجوب نظر

ہن لوگون نے اس بات کو مان لیا ہو کہ انظر واجب ہو او بخون نے اس بات میں
اختلاف کیا ہو کہ نظر کے وجوب پر شرع حکم کرتی ہو یا عقل اشاعرہ تو اس بات کے
قابل ہیں کہ اولہ سمعیہ و سکے وجوب پر دلالت کرتے ہیں جیسے خدا کا یہ قول
قل انظروا ما ذا فی السموات ولا رحن اور مثل اسکے جو آیات قرآن مجید
میں وارد ہیں۔ اور معتزلہ اور محققین کہتے ہیں کہ اوسکی حکم کرنے والی عقل ہے
بعض علماء نے اس پر یہ استدلال کیا ہو کہ اگر وجوب نظری عقلی نہ ہوتا تو یہ امر
لازم آتا ہو کہ نبی کسی شخص کے دلیل کے جواب سے عاجز ہو جائے اور یہ باطل ہو
کیونکہ پیغمبر اسلئے بھیجے گئے ہیں کہ حجت و دلیل سے خدا کی معرفت اور اپنی نبوت کو
ثابت کریں اور جب یہ جواب سے عاجز آجائیں اور اپنی نبوت ہی کے ثابت کرنے سے
قاصر رہیں گے تو انکے بھیجنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا کیونکہ ہر دلیل سمعی کا پہلا مقدمہ
یقینی ہوگا کہ نبی سچے ہیں بیان او سکا یہ ہو کہ جب پیغمبر کسی مکلف کے کہو کہ میری
پیروی کر اسلئے کہ میری پیروی تجھ پر حکم خدا سے واجب ہو او سوقت مکلف
یہ جواب دے سکتا ہو کہ میں تمھاری پیروی او سوقت تک نہ کروں گا جب تک

تمہاری سچائی نہ جان لوں اور تمہاری سچائی بغیر نظر کے مجھے معلوم نہیں
 ہو سکتی کیونکہ وہ بدیہی نہیں ہے اور میں نظر نہیں کروں گا کیونکہ میں نظر کے
 وجوب کو اپنے اوپر نہیں جانتا مگر آپ ہی کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ سچا بھی مجھ پر حجت
 نہیں ہے کیونکہ قول کی حجت آپ کے علم صدق پر موقوف ہے اور آپ کا صدق اس
 قول کی حجت پر موقوف ہے اور یہ دور دوری اس وقت پیغمبر لا جواب اور ملزم حجت
 ہو جائیگا لیکن ہم اگر وجوب کو عقلی قرار دینگے تو یہ بات نہ لازم آدگی کیونکہ
 مکلف جب یہ کہیگا کہ نظر میری اوپر آپ ہی کے قول سے واجب ہے تو اس وقت میں
 پیغمبر سے یہ جواب دینگا کہ تجھ پر عقلاً نظر واجب ہے کیونکہ نظر سے خوف مظنون
 دفع ہوتا ہے اور جو شے دفع خوف مظنون ہے وہ عقلاً واجب ہے۔ اور جب انبیاء
 اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ وہ مطلق پر حجت ہوں تو یہ امر کسی طرح جائز نہیں ہو
 کہ خداوند عالم ان کے معاذ کو اس بات پر قادر کر دے کہ وہ ان کو الزام سے یا وہ
 جوابے ساکت کر دے اور جب لازم باطل ہوا تو ملزم بھی باطل ہوگا اور جب
 سمع سے وجوب نظر باطل ہوا تو عقلی وجوب ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔ شاعرہ
 کی حجت یہ ہے کہ لازم وجوب عقلی منفی ہے اور جب لازم منفی ہوا تو اس کا ملزم
 یعنی وجوب عقلی بھی منفی ہوگا اولاً اس لیے ثابت ہے کہ لازم وجوب اس کے
 ترک پر عذاب ہے اور وہ اس آیت قرآنی سے وما کنا معذبین حتی
 نبعث رسولاً باطل ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے قبل رسولوں کے بھیجنے کے

عذاب کر سکی نفی فرمائی ہو تو تعذیب قبل رسال رسل نہوگی اب کہا جاوے گا
 کہ اگر وجوب عقلی ہوتا تو قبل رسال رسل بھی ترک نظر پر عذاب لازم ہوتا اور
 امثالانی اسلئے ثابت ہو کہ لازم کا انتفاء مستلزم انتفاء ملزوم ہوتا ہی اور اگر
 ایسا نہ ہو تو لازم و ملزوم کی ملازمت جاتی رہے معتزلہ نے اسکا جواب
 دو طریق سے دیا ہی اول یہ کہ اس آیت میں رسول سے مراد عقل ہی یعنی ہم
 قبل اس بات کے کہ اسکی عقل کو کامل کر دین عذاب نہ کریں گے۔ دوم یہ کہ
 معنی آیت یہ ہیں کہ ہم وہ احکام جو سمعی ہیں انکے ترک پر عذاب نہ کریں گے
 جب تک پیغمبروں کو نہ بھیجیں گے یہ دونوں جواب ضعیف ہیں۔ جواب اول اسوجہ
 ضعیف ہی کہ معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا دلیل اختیار کی گئی ہیں حالانکہ
 اپنے مقام پر یہ بات طی اور مسلم ہے کہ جب لفظ مطلق ہوتی ہے تو جب تک دلیل نہ ہو
 اسکا معنی حقیقی پر محمول ہونا ضروری ہے اور جواب ثانی اسلئے ضعیف ہے کہ
 اس میں تخصیص بلا دلیل لازم آتی ہے اور اصل عدم تخصیص ہی فاضل مقدار کہتی ہیں
 کہ اولی اور انسنبیاب یہ ہے کہ کہا جائے کہ وجوب کو تعذیب لازم نہیں ہے کیونکہ
 عفو جائز ہے بلکہ لازم وجوب استحقاق تعذیب ہے اور استحقاق تعذیب سے عام ہے کیونکہ
 کبھی تعذیب استحقاق کے ساتھ جمع ہوتی ہے اور کبھی استحقاق تعذیب ہوتا ہے مگر
 تعذیب نہیں ہوتی اسلئے تعذیب عدم تعذیب سے عام ہے اور آیت میں نفی
 تعذیب ہے اور جب نفی خاص ہے تو نفی عام نہیں لازم آتی اور اگر نفی تعذیب

تسلیم بھی کر لیجائے تو کہا جاوے گا کہ وہ تعذیب منفی ہی جو قبلیت بعثت سے
مقید ہو اور اس مقید کے نفی سے یہ نہیں لازم آتا کہ تعذیب مطلق کی بھی نفی
ہو جائے اور لازم وجوب تعذیب مطلق ہی نہ تعذیب مقید پس مراد آیت قرآن
سے یہ ہو کہ ہم ترک واجبات اور فعل محرمات پر عذاب نہیں کرتے بغیر اس بات
کہ رسولوں کو بھیجیں کیونکہ عقل اور شرعیہ کا اور دین مستقل نہیں ہے اور تعلیمات و ادراکات
اگرچہ عقل مستقل ہی مگر وہ پیغمبروں سے امتعات چاہتی ہی۔

بحث اول واجب

اس بات میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ مکلف پر پہلی وہ چیز جو واجب ہے
وہ کیا ہے ابوباشم کہتا ہے کہ وہ شک ہے کیونکہ نظر اس کے نزدیک شک کے بعد
ہوتی ہے اور معتزلہ بصرہ اور ابواسحاق اسفرائینی اور سیمرقانی علم الہدیٰ اور
ابن نجبت نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اول مرتبہ میں نظر مکلف پر واجب ہوتا ہے
اور ابوالحسن اشعری اور معتزلہ بغداد نے یہ کہا ہے کہ معرفت خدا اول واجب
اور یہی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے بھی
ظاہر ہوتا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہے اول الدین معرفۃ اور امام حنین
کہا ہے کہ نظر کا قصد واجب ہے بعض علما نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اول واجب
یہ مقصود ہے کہ اولاً اور بالذات اور بقصد اول کو نسی شود واجب ہوتی ہے تو
اس میں شک نہیں کہ وہ معرفت خدا کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ نظر اگر

مطلوب ہوتی ہی تو معرفت خدا ہی کے لیے مطلوب ہوتی ہی اور اگر یہ مقصود ہی کہ اس سے کسی اور سبب کو اولیت نہ ہو اگرچہ اس سبب کا کسی قسم کا تعلق ہو تو وہ نظر کا قصد ہی کیونکہ قصد شرط ہی اور شرط مشترک پر مقدم ہوتی ہی۔ اور بعض علماء کا قول ہی کہ نظر مکلف کا فعل اختیاری ہی اور جو فعل اختیاری ہی اوسمین قصد کرنے سے چارہ نہیں ہی اور نظر کا قصد فعل ضروری ہی اور جو فعل ضروری ہی اوسکی تکلیف نہیں دی جاتی پس قصد کی تکلیف نہیں دی جاسکتی لہذا وہ اول واجبات نہوگا بلکہ اول واجبات نظر ہوگی۔

بحث علم بعد نظر صحیح

جب یہ معلوم ہو کہ علم بعد نظر صحیح حاصل ہوتا ہی تو جاننا چاہیے کہ کیفیت حصول بین علماء نے اختلاف کیا ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ بعد نظر صحیح جو علم حاصل ہوتا ہی اوسکا سبب یہ ہی کہ مکرر واقع ہوتا ہی اور اکثر واقع ہوتا ہی اور جو مکرر واقع ہوتا ہی اور اکثری الوجود ہوتا ہی وہ عادی ہی اور وہ شے جو مکرر نہیں ہوتی یا مکرر ہوتی ہی مگر کم وہ خارق عادت ہی جیسے معجزہ۔ آون لوگون نے کہا ہی کہ خدا پر یہ امر واجب نہیں کہ وہ بعد نظر کے علم ایجا کرے کیونکہ ایجا علم فعل باری سے ہی اور خدا کے جتنے فعل ہیں وہ خدا پر واجب نہیں ہیں۔ واضح ہو کہ اونکا یہ قول انکی اوسل پر مبنی ہی کہ خدا پر کچھ واجب نہیں ہی اور اس قول کے فساد کا بیان انشاء اللہ آویگا۔

مستتر کہ کہتے ہیں کہ نظر بندہ کے افعال میں سے ہی اور بندہ کا فعل اور نکلے نزدیک
 دو طریقوں پر ہی اول طریقہ کو وہ مباشرت سے نامزد کرتے ہیں اور وہ وہ
 شے ہی جو مقام قدرت میں ہو جس طرح اعتماد جو بدن میں شامل ہوتا ہے
 دوسرے طریقہ کو تو لید کہتے ہیں جس طرح وہ شے ہی جو اعتماد سے پیدا ہوتی ہی
 اور وہ اعتماد محل قدرت میں ہوتا ہی جس طرح کنجی کی حرکت جو ہاتھ کی حرکت سے
 پیدا ہوتی ہی اور حصول علم اور نکلے نزدیک قسم ثانی سے ہی کیونکہ وہ نظری ہوتا
 اور نظر فعل بندہ ہی کیونکہ فاعل سبب فاعل سبب ہوتا ہی اور فاعل سبب
 بندہ کو اسلئے کہا ہی کہ نظر سبب ہی اور وہ فعل بندہ ہی کیونکہ اوسی کے قصد سے
 وہ موجود ہوتی ہی اور نظر سے علم کا وجود ہوتا ہی اور اوس علم کا بعد نظر واقع
 ہونا واجب ہی کیونکہ مسبک وجود اس وقت واجب ہوتا ہی جب اسکا سبب
 موجود ہو جس طرح آگ کی حرارت کہ اسکا وجود اس وقت میں جب آگ
 موجود ہو واجب ہی اسی طرح اور بھی مسببات ہیں جنکا وجود سبب کے وجہ کی
 جہت سے واجب ہی بعض محققین نے اس تقریر سے اسکی بجاہت کا دعویٰ کیا ہی
 کہ ہم اس امر کو جانتے ہیں کہ جو شخص اس بات کو جانے لگا کہ عالم متغیر ہی اور جو متغیر ہی
 وہ حادث ہی پس ان دونوں علموں سے ایک تیسرا علم بھی ضرور پیدا ہو جائیگا
 اور وہ یہ ہی کہ عالم حادث ہی۔ حکماء کے نزدیک بعد نظر صحیح نتیجہ کا فیضان
 جناب باری سے واجب ہوتا ہی اور فرق قول حکماء اور اشاعرہ میں یہ ہے

کہ حکماء کے نزدیک علم کا فیضان جناب باری سے بذرائع و وسائل ہوتا ہے اور
اشاعرہ کے نزدیک بلا واسطہ ہوتا ہے اور حکماء کے نزدیک حصول علم واجب ہے اور
اشاعرہ کے نزدیک جائز ہے مگر اشاعرہ یکنام الحرمین اور قاضی ابوبکر اور امام
فخر الدین رازی نے حصول علم کو بعد نظر صحیح واجب جانا ہے۔

بحث دلیل

دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جس طرح اگر ہم دھوئیں کو
دیکھیں تو ہم اوس سے اس بات پر استدلال کریں گے کہ آگ موجود ہے پس دھوئیں کا
جان لینا دلیل ہے اور آگ کا جاننا مدلول ہے اور دال و مدلول کے درمیان بین
جو نسبت ہے وہ دلالت سے موسوم ہے کبھی یہ استدلال وجود سے وجود پر ہوتا ہے
اور اوسکی مثال بیان ہو چکی اور کبھی عدم پر عدم سے استدلال ہوتا ہے جس طرح
عدم حیات سے عدم علم پر استدلال کیا جاتا ہے اور کبھی وجود سے عدم پر استدلال
ہوتا ہے جیسے ایک ضد کے وجود سے دوسرے ضد کے عدم پر استدلال کیا جاتا ہے
اور کبھی عدم سے وجود پر استدلال ہوتا ہے جس طرح ایک نقیض کا عدم دوسرے نقیض کے
وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی استدلال محض عقلی ہوتا ہے جیسے یہ قول کہ عالم
ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہی نتیجہ یہ پیدا ہو گا کہ عالم محتاج مؤثر ہے
اور کبھی محض نقلی ہوتا ہے جس طرح یہ قول کہ شراب پینے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب
ہوتا ہے اور جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے وہ مستحق عقاب ہی نتیجہ یہ نکلا کہ شراب خمر

مستی عقاب ہی اور کبھی عقلی و نقلی سے مرکب ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ دونوں
 بہنوں کا عقد میں جمع کرنا اور چیزوں میں سے ہی جو شائع نے حرام کیا ہی اور
 جس چیز کو شائع نے حرام کیا ہی وہ نفس الامر میں حرام ہی نتیجہ یہ نکلا کہ جمع میں الاختیار
 نفس الامر میں حرام ہی۔ واضح ہو کہ دلیل محض نقلی مقدمات سے مرکب نہیں ہوتی
 کیونکہ جس سے وہ قول نقل کیا گیا ہی جب تک اسکی سچائی نہ ثابت ہوگی اسکا
 قول حجت نہوگا اور اسکی سچائی کا ثبوت معجزہ سے ہوتا ہی اور معجزہ سے
 استدلال عقلی ہوتا ہی نہ سمجھی کہا گیا ہی کہ امام فخر الدین رازی اور انکے تابعین
 کی رائے یہ ہی کہ دلیل نقلی فائدہ یقین کا نہیں دیتی عام اس سے کہ وہ محض نقلی ہو
 یا عقلی اور نقلی سے مرکب ہو وہ کہتے ہیں کہ افادہ یقین میں دس امور کا ہونا
 مشروط ہی۔ اول مفردات الفاظ کے نقل میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو دوسرے
 اعراب میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو تیسرے اس کے تصرف میں غلطی نہ ہوئی ہو
 چوتھے وہ لفظ مشترک نہو یا سچو میں مجاز نہو چھٹے تخصیص نہو ساتویں وہ
 منسوخ نہو آٹھویں اضماع نہو نویں تقدیم و تاخیر نہو دسویں کوئی محارص
 عقلی نہو۔ جب یہ دسوں باتیں نہوں اور سوقت میں دلیل نقلی سے یقین کا
 فائدہ حاصل ہو سکتا ہی اور ان دسوں باتوں کا انتفاء منطون ہی اور ہر وہ
 شے جو منطون پر موقوف ہی اسکا منطون ہونا اولیٰ ہی اور حق یہ ہی کہ یہ
 مذہب باطل ہی کیونکہ ان دسوں امور کی نفی نفس الامر میں ضروری اور

قرائن یقینی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ نفس لامر میں یہ امور نہیں ہیں مثلاً زمین اور آسمان ایسے الفاظ ہیں جنکے معنی ہمکو معلوم ہیں اسی طرح اور امور کا اکتفاء بھی قرائن معلوم ہو جاتا ہے اور جو چیزیں اقوال نہیں سے اس طرح کی ہیں کہ اوپر بنی کی رسالت کا ثبوت موقوف ہو اس سے استدلال کیا جاوے گا اور جو چیزیں ایسی ہیں کہ اوپر اسکی رسالت موقوف نہیں اس میں عقل سے بھی تہلال کر سکتے ہیں اور نقل سے بھی استدلال کر سکتے ہیں اور عقل و نقل دونوں سے بھی استدلال کر سکتے ہیں جیسے صانع کی وحدت یا اسکے رویت کا محال ہونا اور اسکے علاوہ اور اسی طرح کی جو باتیں ہوں یا ان وجود خدا قول نبی سے نہیں ثابت کیا جاسکتا کیونکہ نبی کی نبوت خدا کے وجود کے ثبوت پر موقوف ہے اور وہ دور ہے۔

بحث ارادہ و کراہت

ارادہ و کراہت بھی اعراض نفسانیہ سے ہیں اور حیات سے مشروط ہیں اور وہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے معلوم ہیں ایسے وہ تعریف کے محتاج نہیں ہیں مگر انکی تفسیر کا بیان مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ ارادہ وہ صفت ہے جو قدرت کے دو طرفوں یعنی فعل کے عمل میں لانے اور اس کے ترک کرنے کی دونوں جانبوں میں سے فعل کی جانب کو ترجیح دی اور کراہت وہ صفت ہے جو قدرت کے اوّل دونوں طرفوں میں سے جانب ترک کو ترجیح دی اور داعی اور صارف کی

حقیقت یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم یا منطون ہو کہ اس فعل میں مصلحت ہے تو اس فعل کے عمل میں لانی کا تقاضا ہوتا ہے وہ داعی ہے وہی باعث ایجاد فعل ہوتا ہے اور جب یہ معلوم یا منطون ہو کہ اس فعل میں مفسدہ ہے تو جو شے باعث ترک فعل ہوتی ہے وہ صارف ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہیں یا ان کے غیر ہیں جو لوگ داعی و صارف کو ارادہ و کراہت پر زائد کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ داعی اگر نفس ارادہ ہوتا اور صارف اگر نفس کراہت ہوتا تو داعی و صارف بدون ارادہ و کراہت کے نہ پائی جاتے حالانکہ ہم بسا اوقات ایک شے کی منفعت سمجھتے ہیں اور یہی داعی ہے اور پھر اسے ہم نہیں کرتے اور نہ کرنا ہمارا اس لیے ہوتا ہے کہ ارادہ نہیں ہوتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم قبیح کی مضرت کا تصور کرتے ہیں اور پھر اسے کرتے ہیں حالانکہ صارف موجود ہے مگر اس لیے کرتے ہیں کہ کراہت نہیں ہے پس ارادہ غیر داعی ہے اور کراہت غیر صارف ہے کیونکہ ارادہ پر فعل ضرور واقع ہوتا ہے اور کراہت سے ضرور فعل ترک ہوتا ہے پس یہ ثابت ہے کہ صارف عین کراہت اور داعی عین ارادہ نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے۔ واضح ہو کہ ارادہ و کراہت پر داعی و صارف کی زیادتی بندوں میں ہی مگر اللہ تعالیٰ کا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہم و ظن متمنع ہی نہیں کا داعی و صارف علم ہے اور جب شوق و میل و نفرت حیوانی طبائع کے خواص سے ہے

توصارت و داعی کراہت و ارادہ پر زائد نہونکے فاضل مقدار نے اس مقام پر
یہ نظر دارو کی ہو کہ وہ نفرت و میل جو تو ای حیوانی کے تابع ہیں وہ طبعی ہیں
اور یہاں جس میل و انصراف میں بحث ہے وہ عقلی ہیں اور ان دونوں
میں فرق ہے کیونکہ کوئی شخص دواسے اپنی طبعی حالت سے نفرت کرتا ہے اور اپنی
عقل سے اوسکی طرف میل کرتا ہے کیونکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ دواسیرامرض
کھودگی پس اگر میل طبعی بھی اسوقت میں ہو جب نفرت طبعی ہو تو اجتماع
صدین سے استحالة لازم آئے اسی طرح وہ روزہ دار جسکی پیاس گرمی میں بہت
زیادہ ہوگئی ہو وہ اپنی طبع سے پانی پینے کی طرف مائل ہوتا ہے اور عقل کی
جہت سے اوس فعل سے باز رہتا ہے کیونکہ جانتا ہے کہ پانی پی لیتے پر عقاب ہوگا
پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ میل اور وہ انصراف جنکو ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں
اس سبب سے ہو کہ اوس فعل میں جو مصلحت یا مفسدہ ہوتا ہے وہ طبع کے سبب سے
نہیں ہوتا بلکہ عقل کی جہت سے ہوتا ہے اور جب تفرق طبع اور عقل میں ہوا تو
جائز ہو کہ باری تعالیٰ انھیں معنون سے مرید اور کارہ ہو پس حق یہ ہے کہ
حق تعالیٰ کے بارے میں اسلئے داعی و صارف پر کراہت و ارادہ زائد نہیں ہوتے
کہ جتنی صفات الہی ہیں وہ سب عین ذات ہیں پھر یہ امر مختلف فیہ ہے کہ
کسی چیز کا ارادہ اور اوس چیز کی ضد کی کراہت دونوں ایک ہی ہیں یا
اوسکا ارادہ اوسکی ضد کی کراہت کا مستلزم ہے۔

محققین کا مختار امر تانی ہی کیونکہ اگر اس کا ارادہ اس کی ضد یعنی کراہت کا عین ہوتا تو تصور ارادہ شے سے تصور کراہت ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اکثر اوقات ہم شے کی مصلحت کا تصور کرتے ہیں اور اس کی ضد کا تصور نہیں کرتے۔

بحث شہوت و نفرت

شہوت و نفرت دونوں وجدانی باتیں ہیں اس لیے تعریف کی محتاج نہیں ہیں اور اس کے لیے بھی یہ شرط ہی کہ حیات و سکا محل ہو شہوت سے مراد صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے کی جانب میلان ہی اور نفرت اس کا مقابل یعنی صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے سے بھاگنا ہی شہوت و نفرت دونوں ارادہ و کراہت کے غیر ہیں ارادہ کی مغایرت شہوت سے اس لیے ثابت ہے کہ انسان دو اپنے کا ارادہ کرتا ہے جب اس کو دوا کی حاجت ہوتی ہے اور پھر بھی انسان کو دوا کی جانب رغبت نہیں ہوتی۔ اور کراہت کی مغایرت نفرت سے اس طرح ظاہر ہے کہ انسان حرام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے مگر اذکار ارادہ نہیں کرتا بلکہ رکھتا ہے

بحث لذت و الم

لذت و الم دو وجدانی کیفیتیں ہیں جن میں منافی و ملائم سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہے پس جب لذت و الم کو مناسب طبیعت و منافر طبیعت سے اضافت حاصل ہوئی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ جو ان دونوں کا محل ہو گا وہ میں بھی حیات مشروط ہی اور جب یہ دونوں باتیں وجدانی کیفیتوں میں سے ہیں

تو تعریف کی محتاج نہیں مگر تنبیہاں اسکی تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ لذت ملائم
 شے کا پانا اس حیثیت سے ہے کہ وہ ملائم ہو اور الم منافر کا اس حیثیت سے پانا ہے
 کہ وہ منافر ہو۔ حیثیت کے قیدان دونوں جملوں میں اس سبب سے لگائی گئی ہے
 کہ ادراک اچھی آواز کا اس حیثیت سے کہ وہ عرض ہے یا موجود ہے موجب لذت
 نہیں ہے بلکہ ملامت کی جہت سے موجب لذت ہوتا ہے۔ یا ضرب کا ادراک اس
 حیثیت سے کہ وہ موجود ہے باعث الم نہیں بلکہ اس جہت سے کہ وہ موجب الم ہے
 منافر طبیعت ہی پس معلوم ہوا کہ جس حیثیت سے اس کا ادراک ہوتا ہے اس
 حیثیت سے وہ ملائم یا منافر ہے مثلاً آواز کا سخت نہونا۔

پھر جاننا چاہیے کہ ملائم ہونا یا منافر ہونا باعتبار اختلاف اشخاص طبع مختلف
 ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی چیز باعتبار ایک شخص کے ملائم و مناسب ہوتی ہے اور
 باعتبار دوسرے شخص کے منافی و غیر مناسب ہوتی ہے اسی سبب سے شیخ بوعلی
 ابن سینا نے لذت و الم کی تعریف اشارات میں یہ کی ہے کہ لذت اس چیز کے
 ادراک کو کہتے ہیں جو خیر و کمال اس حیثیت سے ہو کہ وہ خیر و کمال بہ نسبت اس
 شخص کے ہو جو اس کا ادراک کرتا ہے اور الم اس چیز کا ہے جو نقصان
 شر و آفت بہ نسبت اس شخص کے ہو جو اس کا ادراک کرتا ہے پھر یہ ادراک کبھی
 حسی ہوتا ہے تو اس وقت میں لذت و الم حسی ہوتے ہیں اور کبھی یہ ادراک عقلی
 ہوتا ہے تو اس وقت لذت و الم عقلی ہوتے ہیں کیونکہ ادراک کمال موجب

لذت ہوتا ہی اور ادراک نقصان موجب الم ہوتا ہی اور یہ امر وجدانی ہی اور
اکمال نقصان بھی بحسب تفاوت مراتب دراک مختلف ہوتے ہیں اور جبکہ
اکمال قوت عقلیہ دراک معقولات ہی اور معقولات کا ادراک محسوسات کا ادراک
سے قوی ہی کیونکہ منتہائے ادراک حس یہ ہے کہ وہ جسم کی ظاہری حالتیں اور
سطوح کی ظاہری باتیں جان لے اور ظاہری امر قابل تغیر و تبدل ہی بخلاف
عقل کے کیونکہ وہ شے کے باطن و ظاہر کا ادراک کرتی ہو اور اسکی تفصیل
اور اسکے اجزاء اور ذاتیات سے کرتی ہی اور اس کے جنس و فصل و عوارض سب پر
نظر کرتی ہی پس اسکا ادراک کامل طور پر ہوتا ہے اور جب کامل طور پر ہوا
تو ادراک حس سے ادراک عقلی قوی تر ہوگا اور لذت عقلی لذت حسی سے
قوی تر ہوگی۔ بعض علمائے کہا ہی کہ متکلمین میں سے جو اس بات کا انکار
کرتا ہی وہ مکابرہ کرتا ہی الحمی کی وہمیں دوہیں جن پر شخص تام یعنی استقرار
دلائل کی ہی اول اتصال کا متفرق ہو جائے کیونکہ وہ شخص جسکا ہاتھ کٹ گیا
وہ الم کو اسی سببے محسوس کرتا ہی کہ وہ اتصال جو اسکے ہاتھ میں تھا نہ کٹنے
کے سببے جاتا رہا اور اس قول میں بعض علمائے نظر کی ہے کیونکہ تفرق
یعنی جدائی کم عدمی امر ہی اور الم امر وجودی ہی پس امر وجودی کا سبب و
علت امر عدمی نہ ہوگا اسلئے اعتراض کا جواب و طریقوں سے دیا گیا ہے
اول یہ کہ تفرق عدم محض نہیں ہی اور اس وقت میں جائز ہی کہ امر وجودی

کی علت ہو دوسرے یہ کہ تفرق علت بالذات نہیں بلکہ علت بالعرض ہی اور علت بالذات سو مزاج ہی پس تفرق علت معدہ ہی۔

بحث مزاج

مزاج اوس درمیانی اور توسطی کیفیت کا نام ہے جو عناصر اربعہ کے باہم عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور سو مزاج مزاج اصلی کا غیر ہے اور اوسکی دو قسمیں ہیں ایک مختلف اور اوس سے مراد وہ ہے جو دفعۃً حاصل ہو جائے مثل خماؤ بوی کے دوسرا متفق ہے جس سے مراد وہ ہے جو بتدریج حاصل ہو مثل وق کے اول موجب الم ہے دوسرا موجب الم نہیں ہے۔

بحث ادراک

ادراک وہ اطلاع ہے جو حیوان کو حواس کے ذریعہ سے امور خارجی پر ہوتی ہے اسل مرہن اختلاف ہے کہ ادراک عین علم ہی یا علم سے زائد کوئی شے ہے محققین کے نزدیک حق یہ ہے کہ ادراک علم سے دو وجہوں سے زائد ہے اول یہ کہ ہم آگ کے علم میں اور آگ کے چھونے میں تفرقہ پاتے ہیں کیونکہ آگ کا چھونا الم ہو نہ چھونا ہی اور آگ کا علم بغیر چھونے کے مضر اور مولم نہیں ہے دوسرے یہ کہ اگر ادراک علم پر زائد نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ جو شخص ادراک سے موصوف ہو وہ علم سے بھی موصوف ہو اور لازم باطل ہے کیونکہ وہ حیوانات جو صاحب عقل نہیں ہیں وہ ادراک سے موصوف ہیں اور علم سے موصوف نہیں ہیں چھ

اس مسئلہ میں اختلاف ہو کہ اگر ادراک علم پر زائد ہی قویہ زیادتی حائسہ کے قبول اثر کی جانب سے ارجح ہی یا کسی اور شے غیر حائسہ کی طرف راجع ہی علماء اور مختزلہ کو اس زیادتی کا مرجع تاثیر حائسہ کو تسلیم کیا ہی کیونکہ ادراک میں ایک تو مباشر حائسہ ہی اور دوسرا امر اور اس کا تصویر ہی اور تصور علم ہی اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اس زیادتی کی رجوع اس معنی کی طرف ہی جس کو خدا نے خلق کیا ہی اور اسی اعتبار سے ادراک حاصل ہوتا ہی یہ مذہب باطل ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور بعضوں نے یہ کہا ہی کہ ادراک مغایر علم ہی کیونکہ علم حصول صورت شے عقل میں ہی اور وہ علم نہ ہوگا مگر جب وہ امر کلی ہو بخلاف ادراک کے کیونکہ وہ جزئیات کے لیے بھی ہوتا ہی پس ادراک باوصف اسکے کہ علم اور وہ دونوں نفس میں حاصل ہوتے ہیں پھر بھی علم کے مغایر ہی بعض علماء نے تحقیق مقام میں یہ کہا ہی کہ جزئیات شخصی حدود اور برائین سے نہیں حاصل ہوتے کیونکہ حدود اور برائین تصورات کلیہ سے مرکب ہوتے ہیں اور ممکن نہیں کہ کلیات سے شخصیات نکالے جاویں کیونکہ جزئیات اور شخصیات میں تغیر اور فساد عارض ہوتا رہتا ہی اور کلیات اس سے بری ہیں اور حدود اور محدود اور برہان اور وہ شے جس پر برہان قائم ہوئے ان سب میں باہم مناسبت اور مطابقت ہونا چاہی پس بیان اور حد کا تعلق شخصیات سے نہیں ہی بلکہ جزئیات کا ادراک حواس سے ہوتا ہی اور کلیات کا ادراک عقل سے ہوتا ہی اور اصطلاح اس امر پر قائم ہو گئی ہی

کہ کلیات کے ادراک کو عقل سے ہوتا ہے علم کہتے ہیں اور جزئیات کی جاننے کو جو حواس سے ہوتا ہے ادراک کہتے ہیں پس علم و ادراک دونوں ایک جنس کے تحت ہیں ہیں اور وہ جنس مطلق ادراک ہی اور ادراک کی پانچ نوعیں ہیں کیونکہ حواس پانچ ہیں اور ہر خاصہ کے لیے ایک قوت ادراک ہی جو اس کے مناسب ہی۔ اب ہاشم نے لمس کا شمار نہیں کیا اور حواس سے اسے خارج سمجھا ہی اور بعض نے ادراک کی دو نوعوں کو آٹھ سمجھا ہی کیونکہ اور بخون نے لمس کے اقسام چار بیان کیے ہیں جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا۔

اول انواع خمسہ بصارت ہی اسکی کیفیت میں درمیان حکماء و علماء اختلاف واقع ہوا ہی شیخ ابو علی ابن سینا اور ایک جماعت حکماء متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اسکی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور بعض علماء و متقدمین اور ایک جماعت فترۃ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ ایک شجاع مغرو طی آنکھ سے نکلتی ہے جسکا سر پتلی پر ہوتا ہے اور اس شے کی سطح پر جو دیکھی جاتی ہے اسکا قاعدہ رہتا ہے اور محقق طوسی کی جانب بھی یہی قول منسوب ہے بعض علماء نے دونوں مذہبوں کو باطل سمجھا ہی مذہب شجاع کا بطلان اسوجہ سے ہے کہ شجاع یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اگر عرض ہوگی تو یہ امر محال ہے کہ وہ حرکت کرے اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر

منتقل ہو کیونکہ عرض کا انتقال محال ہی جیسا کہ بیان ہو گا اور اگر جسم ہو تو محال ہو کہ کوئی جسم جو بقدر جرم چشم ہو آنکھ سے خارج ہو کر ایسے بڑے جسموں سے متصل ہو جو دکھائی دیتے ہیں۔ بعض علمائے اس بیان پر نظر وارد کی ہے کہ جائز ہے کہ جسم بقدر جرم چشم نکلتے وقت ہو مگر نکل کر پڑ جائے پھر کوئی محال نہ لازم آویگا دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر رویت بذریعہ شعاع ہوتی تو واجب ہوتا کہ شعاع اون ہواؤں سے جو تیز و تند ہو کر چلتی ہیں پر اگندہ ہو کر اون چیزوں پر جا پڑتیں جو آنکھ کے مقابلہ میں نہیں ہیں پس وہ چیزیں جو مقابلہ میں ہیں نظر نہ آتیں اور جو مقابلہ میں نہیں ہیں وہ نظر آجاتیں تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم زمین کو اس پانی کے نیچے دیکھتے ہیں جو صاف و شفاف ہو پس واجب ہے کہ وہاں غلا ہو جس میں شعاع داخل ہو حالانکہ حس خلا کی تکذیب کرتی ہے۔

محقق طوسی کہتے ہیں کہ اون شعاعوں سے جو پر نور ستاروں سے نکلتی ہیں صیغہ شعاع آفتاب یا شعاع قمر ہی یہ سب اعتراض دفع ہو جاتے ہیں اور مذہب انطباع اسوجہ سے باطل ہے کہ اس سے یہ امر لازم آتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جائے اور وہ محال ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جاتی ہے جس طرح آئینہ میں عکس دیکھا جاتا ہے علامہ علی نے

اس جواب کو رو میں یہ کہا ہو کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ بڑی شے اسی طرح جس طرح وہ بڑی ہی چھوٹی چیز میں چھپ جائے بلکہ اس وقت میں اس بڑی شے کی صورت اسکے ہمشکل ہو کر چھپتی ہو مگر مقدار میں برابر نہیں ہوتی اور یہ بات بصر میں کہنا ممکن نہیں کیونکہ بصر کو عظیم شے اسی عظمت پر معلوم ہوتی ہے جس طرح وہ بڑی ہی اور چھوٹی چیز بھی اسی ہی نظر آتی ہے جس طرح وہ چھوٹی ہی اور جب یہ دونوں مذہب باطل ہو گئے تو اس معترض کے نزدیک جو امر حق اس بات میں ہی وہ ذکر کیا جاتا ہے وہ یہ ہو کہ خدا نے ایک قوت آنکھ کو اس طرح کی عنایت فرمائی ہے جسکی وجہ سے وہ چیزوں کو وقت مقابلہ کے دیکھتی ہے جسوقت شرائط اس کے دیکھنے کے موجود ہوں اور مقابلہ ایک ایسا سبب ہے جسکی وجہ سے خدا اس قوت کا افہام آنکھ میں فرماتا ہے۔ اسی مذہب کے قریب قریب یہ مذہب بھی ہے جو شہاب الدین سہروردی کی جانب منسوب ہے۔

بحث شرائط رویت

شرائط رویت دس ہیں اول اون میں سے سلامتی حاسہ بصر ہے کیونکہ اگر حاسہ بصر سالم نہ ہوگا تو ادراک نہ ہوگا دوسرے وہ شے جو دیکھی جاتی ہے اسے کثیف ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ ہوا کی طرح لطیف ہوگی تو نظر نہ آسکی تیسرے اس شے سے اور دیکھنے والے سے بہت زیادہ دوری نہ ہو چکے

بہت زیادہ نزدیک اس طرح نہو کہ تپلی سے کوئی شے ملی ہوئی ہو کیونکہ اگر ایسی حالت ہوگی تو وہ شے دکھائی نہ دیگی پانچویں مقابلہ ہونا چاہیے جس طرح آئینہ میں ہوتا ہی چھٹی روشنی کا واقع ہونا یا تو وہ روشنی اسی کی ذات سے ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے چراغ دیکھا جاتا ہی یا اس کے غیر کے سبب ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے اور چیزیں دیکھی جاتی ہیں ساتویں شرط یہ ہے کہ بہت زیادہ ضواء نہو جس طرح آفتاب اپنی زیادتی ضور کے سبب ٹھیکے دکھائی نہیں دیتا آٹھویں کوئی حجاب نہو نوین یہ کہ نفس مرئی کے جانب متوجہ ہو دسویں شفاف شے کا توسط دیکھنے والی اور مرئی میں ہو بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ قید اس وقت ہونی چاہیے جب خلا کا وجود نہو لیکن جب خلا کا وجود ہو تو اس وقت میں کسی شے کے توسط کی ضرورت نہیں ہے جب یہ کل شرطیں متحقق ہوں اس وقت میں حکماء اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک ویت واجب ہی بلکہ ایسے وقت میں ویت کا وجوب بدیہی ہی اور یہ ظاہر ہے کہ جب علت کسی شے کی اس حیثیت سے موجود ہوگی کہ کل شرائط وجود موجود اور موانع مققود ہوں گے تو اس شے ممکن کا وجود واجب ہوگا۔

اشاعرہ نے اس مسئلہ میں کل عقلاء سے اختلاف کیا ہی وہ کہتے ہیں کہ سب شرائط ویت موجود ہونے پر ہی جائز ہے کہ کسی شے دکھائی نہ دی اور یہ صریحی مکارہ

اور بڑی زبردستی ہی کیونکہ یہ تو یہی سے انکار ہو اور اس سے لازم آتا ہے کہ علت تائمہ کے وجود پر معلول موجود نہواشاعرہ کی حجت یہ ہے کہ دور سے ہم بڑی چیز کو چھوٹا دیکھتے ہیں اور اسکا کوئی اور سبب نہیں ہی صرف اسکا سبب یہی ہے کہ ہم اس کے بعض اجزاء کو دیکھتے ہیں اور بعض اجزاء کو نہیں دیکھتے اور جب شرائط کے پائے جانے میں سبب اجزاء مساوی ہیں تو اگر نزدیک حصول شرائط رویت واجب ہوتی تو ہم اس کے سبب اجزاء کو دیکھتے اور جس حیثیت کا وہ جسم تھا اسی حیثیت سے ہم کو نظر آتا اگر وہ فی الواقع بڑا ہی تو بڑا اور اگر چھوٹا ہی تو چھوٹا ہم کو دکھائی دینا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ صریح غلطی و خطا ہے کیونکہ اگر ہم اس امر کے تجویز کریں جو اشاعرہ کہتے ہیں تو یہ امر لازم آئے کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ ہوں اور نہروں جاری ہوں اور ہم اونھیں دیکھیں اور یہ منقسم ہو اور جو کچھ اونھوں نے ذکر کیا ہے وہ اونکو مطلوب ہے دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعض اجزاء دکھائی دینا اور بعض کا نہ دکھائی دینا یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجزاء میں قرب و بعد کا تفاوت ہوتا ہے اسی سبب ہم بعض اجزاء کا ادراک کرتے ہیں اور بعض کا ادراک نہیں کرتے اور اس تفاوت کے سبب کی تحقیق اس طرح ہوتی ہے کہ تین خط پتلی سے جسم مرئی کی طرف نکلتے ہیں ایک خط اوہین سے سطح مرئی پر عمود ہوتا ہے اور باقی دونوں خط مثلث کے

ضلع کی صورت بناتے ہیں اور قاعدہ ان دونوں ضلعوں کا سطح مری ہوتی ہے
اس حال میں عمود ضلعوں سے چھوٹا ہوگا کیونکہ عمود سے زاویہ حادہ پیدار
ہونگے اور دونوں ضلع طویل ہونگے کیونکہ اون سے زاویہ قائمہ پیدا ہونگے
پس تفاوت ضرور ہے اور جب تفاوت ہوگا تو سب شرائط رویت متحقق ہونگی
اور شے مری اوس حیثیت سے نہ دکھائی دیگی جس حیثیت سے واقع میں



موجود ہے واضح ہو کہ اسی بنا پر شیخ
ابوالحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ جائز ہے
کہ اندلس کا اندھا شب تاریک

میں اوس جینٹے کے پیر کو جس بصر سے دیکھے جو ملک چین میں ہو اس طریقہ سے
اشاعرہ دنیا میں خدا کے نہ دیکھنے کو باوجود تحقیق شرائط رویت ثابت کرتے ہیں
اور وہ بدیہی کے خلاف ہی دوسری نوع حاشہ ظاہری کی سماعت ہے اور سماعت تموج
ہو کے سبب سے حاصل ہوتی ہے جس کا سبب قطع اور قرع سخت ہے جس سے ہوا میں
تموج پیدا ہوتا ہے اور بعض ہوا بعض کو دفع کرتی ہے یہاں تک کہ وہ ہوا قوت
سامعہ تک پہنچتی ہے جو صماخ میں موجود ہے اور صماخ وہ پٹھا ہے جو دخل
گوش میں بچھا ہوا ہے جس کے سبب سے وہ اداں آوازوں کو جو اوست تک پہنچتی ہیں
سن لیتا ہے قبل اسکے حصول کیفیت صوت اور ہوا سے آواز کا قائم ہونا بیان ہو چکا ہے
اسی لیے اوس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے مگر اوس مخالفت کا بیان اس جگہ

مناسب ہی جو آواز کی ہوا سے قائم ہونے کی نسبت ہوئی ہی بعض کہتے ہیں کہ آواز اس بات کی محتاج نہیں ہی کہ ہوا سے قائم ہو اور اگر ایسا ہو تو ہم پس دیوار سے اسی ہیئت پر وہ آواز نہ سنتے جس شکل سے وہ ہیئت قائم ہی کیونکہ آواز کی شکل کا بتوجہ ہوا میں باقی رہنا محال ہی باوجود اسکے کہ دیوار سے وہ ہوا ٹکراتی ہی جو آواز کو اٹھائے ہوئے ہی اور پھر دیوار کے مسامات میں اوس ہوا کا در آنا اور پھر شکل کا باقی رہنا کیونکہ ممکن ہی بعض علمائے اسکایہ جواب دیا ہی کہ یہ محض استبعاد ہی ہے کوئی دلیل نہیں تیسری نوع حواس ظاہریہ میں سے شمع ہی جسے ہماری زبان میں سوگھنا کہتے ہیں وہ ایک قوت ہی جو خداوند عالم نے دو گھنڈیوں میں پیدا کی ہی جو مانند سرپستان کے ہیں اور دماغ سے پیدا ہوئی ہیں اور نرمی اور ٹکی دماغ کی نرمی سے کم ہی اور اون میں کسی پٹھے کی سختی نہیں پہنچتی اون میں اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے مانت رکھا ہی اور خداوند عالم نے ناک کے آخر میں اس قسم کی ایک ہڈی خلق فرمائی جس میں سوراخ ہیں اون سوراخوں میں وہ ہوا جو صاحبِ ائیمہ کی بو سے تشکیل ہوتی ہی نفوذ کرتی ہی اور اون دونوں گھنڈیوں کی طرف پہنچتی ہی جنکا ذکر اوپر ہوا اور سو قوت شمع حاصل ہوتا ہی چوتھی نوع حواس ظاہریہ میں سے لمس ہی وہ سب حاسون میں زیادہ نافع ہی کیونکہ اوسے کے جیسے حیوان اپنے مزاج کو منافی خارجی سے محفوظ رکھتا ہی کیونکہ جب وہ غاصر سے

مرکب ہی اور ہر عنصر کے لیے ایک مقدار معین ہی جس پر وہ زیادہ نہیں ہوتا اور انہیں مقداروں کا باقی رہنا اعتدال مزاج سے موسوم ہی اس لیے خداوند عالم نے اسے ایک ایسی قوت غایت فرمائی ہے جس کا اثر تمام بدن میں سرایت کی ہوئے ہی اور اسی قوت کا نام لمس ہی اسی کی ہمت سے حیوان اور اس چیز کا ادراک کرتا ہی جو اس کا منافی ہی جس کے سبب سے حیوان منافی سے دوری اختیار کرتا ہی اور جو شے اس سے مائل ہوتی ہی اور اس کے مناسب ہی اس کو ادراک سے موسوم کرتا ہی اور بسبب اسکے کہ اس کے نفع کو جاننا ہی نافع شے کے قریب ہوتا ہی مگر یہ جب ہی کہ مقدار میں عنصر و ن کی بلا کمی و بیشی باقی رہیں اسی سبب سے لمس نافع ترین ہو اس ہوا کیونکہ یہ دفع ضرر ہی بخلاف باقی حاسون کے کیونکہ اور حاسہ صرف نفع پہنچاتے ہیں اور مضرت کا دفع کرنا منفعت کے حاصل کرنے سے مقدم ہو کیونکہ نفع بدن تک نہیں پہنچتا مگر بعد اس بات کے کہ بدن اعتدال پر قائم ہو اور بدن اعتدال پر نہیں قائم رہ سکتا جب تک اس کی بقا نہ ہو اور بقا اس کی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے دفع ضرر نہ کیا جاوے۔

اس امر میں اختلاف ہی کہ آیا یہ لمس ایک ہی قوت ہی یا کئی قوتیں ہیں جمہور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ کئی قوتیں ہیں اور انھوں نے اس کی تقسیم چار قوتوں پر کی ہی۔ اول قوت وہ ہی جو گرم اور سرد کے درمیان میں حاکم ہی۔ دوسری وہ قوت ہی جو خشک اور تر کے درمیان میں حکم کرتی ہے۔

تیسری وہ قوت ہی جو سخت اور نرم کے درمیان میں حکم کرتی ہو چوتھی وہ قوت ہی جو چکنی اور کھڑکھری میں فرق کرتی ہو اور اس کے درمیان میں حکم کرتی ہے یہ اونھون نے جو تقسیم کی ہو وہ اسی بنا پر کہی ہو کہ اونکے نزدیک اس چیز سے جو ایک ہو اس سے ایک ہی چیز صادر ہوتی ہو اور دوسرا فرقہ کہتا ہو کہ وہ ایک ہی قوت ہی جو ان تمام کیفیتوں کا ادراک کرتی ہو پانچویں نوع ذوق ہی جسے ہماری زبان میں چکھنا کہتے ہیں وہ ایسی قوت ہی جو کھانے پینے کی سطح میں غلط فرمایا ہو اور وہ قوت جلد کی سخت میں ہو اور اس قوت کے اثر کے لیے یہ امر ضروری ہو کہ لسانی رطوبت جو مزہ کا اثر لیے ہو وہ واسطہ واقع ہو اور یہ رطوبت زبان کے نیچے جو و گھنڈیاں ہیں اسی سے پیدا ہوتی ہو اور واجب ہو کہ یہ رطوبت مزے سے خالی ہو کیونکہ اگر اس رطوبت میں کوئی بھی مزہ ہو گا تو یہ مزہ اگر ویسا ہی ہو گا جس کا اب مزہ چکھنا منظور ہو تو ہرگز اسکے مزہ کا ادراک نہ ہو گا کیونکہ ادراک تاثیر قبول کرنے کے سبب ہوتا ہی اور غٹے اپنی مثل کی تاثیر نہیں قبول کرتی اور اگر وہ مزہ جو اس رطوبت میں ہو اس مزہ کے مخالف ہو جو اس چیز میں ہو جس کا چکھنا منظور ہو تو ادراک مزہ کا ہو گا مگر خالص مزہ نہ بلکہ کچھ رطوبت کا مزہ کچھ اس صاحب طعم ہوا ہو گا جیسے مریضوں کے منہ کا مزہ ہوتا ہی کہ اس وقت میں کسی چیز کا مزہ جو واقع میں ثابت ہی نہیں ملتا پس ثابت ہو کہ اس

رطوبت کا مزہ سے خالی ہونا واجب ہے پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا یہ
رطوبت جسم کے مزہ سے متاثر ہوتی ہے اور پھر زبان کی جلد کی پیچھے جو
قوت ہے اس تک پہنچتی ہے یا اس جسم کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں
اور زبان کی اس قوت تک پہنچتے ہیں جو زبان کی جلد کے پیچھے ہے
مشہور قول دل ہی اور امثرانی کا بھی احتمال ہے۔

بحث احکام عامہ اعراض

وہ احکام جو جمیع اعراض کو شامل ہیں کہی ہیں۔ ایک یہ کہ عرض میں انتقال
جائز نہیں ہے کیونکہ انتقال اس بات کا نام ہے کہ ایک چیز میں بعد دوسرے
چیز کے حاصل ہو اور یہ اسی شے میں معقول ہے جو چیز میں حاصل ہو اور
عرض میں وہ متصور نہیں ہے دوسرا حکم یہ ہے کہ عرض کے لیے یہ بات جائز
نہیں ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہو کیونکہ عرض اپنے
اشخص میں ایسے محل شخصی کا محتاج ہے جس سے وہ قائم ہوا ہے کہ اگر وہ
اوسکا محتاج نہ ہو تو اوس میں حال نہ ہوگا کیونکہ اپنے فاعل سے اپنے شخص میں
بغیر محل کے اپنے وجود میں مستغنی ہوگا اور جب اپنے شخص میں محل کا محتاج ہوگا
تو انتقال وسکا اوس محل سے محال ہوگا کیونکہ عرض اپنے شخص میں محل
شخصی کا محتاج ہے جبکہ ساتھ اوسکا قیام ہوتا ہے اور اگر اوس محل کا وہ محتاج
نہو تو اوس میں حلول نہ کرتا کیونکہ عرض اپنے وجود میں اس حالت میں

بہ سبب اپنے فاعل کے مستغنی ہوتا پس اگر محل کی طرف محتاج نہ ہوتا تو بدن محل کے پایا جاتا حالانکہ محل سے الگ ہو کر کہیں پایا ہی نہیں جاتا پس اس کا محتاج ہونا ثابت ہو گیا اور یہ محل ہی اس کی علت ہے پس جب یہ عرض اس محل کو چھوڑ دینگا تو وہ علت جو عرض کے لیے باعث تشخص ہے جاتی رہے گی پس یہ عرض معدوم ہو جائیگا کیونکہ جب علت زائل ہوگی تو معلول بھی زائل ہو جائیگا پس اگر دوسرے محل میں حلول کرے لگا تو یہ دوسرا عرض ہوگا اور اس میں نزاع نہیں ہے کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہو جائے اور دوسرے محل میں دوسرا عرض پایا جائے بلکہ اس میں کلام ہے کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہو جائے اور وہی عرض بعینہ دوسرے محل میں حلول کرے تیسرا حکم عرض یہ ہے کہ جائز ہے کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض سے ہو یہ حکم مذہب ہے اور ایک بڑی جماعت معتزلہ اور امامیہ اور اکثر محققین مثل محقق طوسی اور علامہ حلی نے اس مذہب کو اختیار کیا ہے بعض معتزلہ اور اکثر اشاعرہ نے اس قول کی مخالفت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر عرض ایک محل جو ہر ہی سے قائم ہے محققین کی یہ دلیل ہے کہ سرعت و بطء حرکت سے قائم ہیں اور وہ عرض ہیں اور حرکت بھی عرض ہے اور مراد قیام سے یہی ہے کہ ایک امر کو دوسرا امر سے یوں خصوصیت حاصل ہو کہ قائم صفت ہو جائے اور وہ شے جس سے وہ

قائم ہی موصوف ہو جائے اور یہ امر حرکت میں موجود ہی کیونکہ حرکت
میں چونکہ سرعت و بطور قائم ہی لہذا کہا جاتا ہے کہ یہ حرکت سیرج ہی اور حرکت
بطبی ہی اور جوہر ان دونوں صفتوں سے متصف نہیں ہوتا مگر ضرور ہے کہ
انتہا اسکی کسی محل جوہر ہی کی طرف ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو تسلسل لازم
آوے گا کیونکہ عرض وہ ہی جسکا قیام غیر سے ہو پس یہ غیر یا جوہر ہوگا یا عرض
ہوگا اگر جوہر ہوگا تو مطلوب ہمارا ثابت ہو جائیگا اور اگر عرض ہوگا تو محتاج
دوسرے عرض کا ہوگا جس سے وہ قائم ہوگا پھر ہم اوس میں بھی اسی طرح
کلام کرینگے جیسا کہ ہم نے پہلے کلام کیا تھا پس تسلسل لازم آوے گا پس محل
کی جوہر ہی کی طرف انتہا لازم ہے جس سے وہ قائم ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔
چوتھا حکم یہ ہے کہ عرض پر بقا جائز ہی مگر اشاعرہ نے اس مسئلہ میں مخالفت
کی ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ عرض کی دو قسمیں ہیں ایک قار۔ دوسرا غیر قار
قار وہ ہے جسکے اجزاء وجود میں فی الحال مجتمع ہوں جیسے سواد اور بیاض
اور غیر قار وہ ہے جسکے اجزاء وجود میں فی الحال جمع نہ ہوں بلکہ پڑ پڑے
آتے جائیں اس حیثیت سے کہ جو مقدم ہے وہ معدوم ہو جائے اور متاخر
موجود ہو جس طرح زمانہ کے اجزاء ہیں۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو جاننا چاہیے
کہ غیر قار کے عدم بقا میں کوئی شک نہیں ہے لیکن قار کی بقا اور عدم بقا
میں نزاع ہے۔ معتزلہ اور محققین کہتے ہیں کہ عرض قار کے لیے بقا جائز ہے

اور بعض محققین نے اس پر دعویٰ بداہت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم کسی جسم کے بقا پر بسبب جس کے حکم کرتے ہیں دران حالیکہ ہم اسے پہلے بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ویسا ہی باقی ہے جیسا پہلے تھا اسی طرح اس عرض کے بقا پر بھی ہم حکم کرتے ہیں جو کسی محل میں حلول کیسے ہوئے ہوں گا ہم جانتے ہیں کہ یہ سیاہی یا سفیدی وہی باقی ہے جو اس وقت کے پہلے بھی موجود تھی اور یہی بقا عرض ہے اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرض قار ہو یا غیر قار باقی نہیں رہتا بلکہ آنا فنا وہ پیدا ہوتا ہے اشاعرہ نے اپنے دعوے پر یہ حجت قائم کی ہے کہ بقا عرض ہی پس اگر اعراض باقی رہیں تو لازم آتا ہے کہ عرض کا قیام عرض سے ہو۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہے کہ ہم بقا کے عرض ہونے کو منع کرتے ہیں بلکہ بقا ایک سر عقلی ہے اور وہ استمرار وجود زمان اول سے زمان ثانی تک ہے۔ اچھا ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ بقا عرض ہی مگر عرض کا قیام عرض سے جائز ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ پانچواں حکم اعراض یہ ہے کہ عرض واحد کا دو محلول میں حلول کرنا ممکن نہیں حلول کی تعریف یہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے سے اس طرح کا اختصاص ہو کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری شے کی طرف اشارہ ہو مثل دس سیاہی یا سفیدی کے جو کسی محل میں حال ہو پس سیاہی یا سفیدی کی طرف اشارہ بعینہ محل کی طرف اشارہ ہے جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ایک

عرض کا دو محمولوں میں جمع ہونا دو دہوں سے محال ہے وجہ اول یہ ہے کہ جس طرح ایک جسم کا دو مکانوں میں حصول غیر معقول ہے یعنی اس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور جس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس پر حکم ہی نہیں ہو سکتا اسی طرح عرض واحد کا دو محمولوں میں حلول غیر معقول ہے اس وجہ میں یہ نظر کی گئی ہے کہ عرض کا قیاس اگر جسم پر صحیح ہو تو متنع ہو کہ دو عرض ایک محل واحد میں پائی جائیں جیسے سیاہی یا سفیدی اور علم اور حرکت اور مثل اسکے اور اعراض جو محل واحد میں جمع ہو جاتے ہیں میری رائے میں اس نظر میں تامل ہے کیونکہ قیاس پر بناء عدم تصور اس جگہ ہے اور وہ صحیح ہے مطلق قیاس نہیں ہے تاکہ نظر وار ہو۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ سابق میں بیان ہوا کہ محل تشخص عرض کی علت ہے پس اگر عرض دو محمولوں میں حال ہو تو لازم آئے کہ ایک معلول شخصی پر دو تام علتیں وارد ہوں اور یہ محال ہے جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا ابواب ششم نے اس حکم میں مخالفت کی ہے وہ کہتا ہے کہ ایک عرض کا دو محمولوں سے قیام جائز ہے مگر زائد سے نہیں اس نے اسکی مثال تالیف سے دی ہے کہ وہ عرض ہے جو دو محل سے قائم ہے میری رائے میں یہ عرض دو محمولوں میں منقسم ہے جس طرح سیاہی یا سفیدی دو جوہروں میں منقسم ہوتی ہے اسی طرح ایک جماعت متقدمین اسکے قائل ہو گئے ہیں کہ عرض واحد دو محمولوں سے قائم ہو سکتا ہے مگر نہ ان محنوں سے کہ ایک عرض جو ایک محل میں حال ہے وہی دوسرے محل میں حال ہے بلکہ عرض

واحد و مجلون کے مجموع میں حال ہوتا ہے جو دونوں ملکر اس عرض حال کے لیے محل واحد ہو گئے ہیں جیسے حیوۃ۔ و قدرت۔ و علم۔

فائدہ۔ اضافت کی دو قسمیں ہیں ایک ضافت متحدہ۔ دوسری اضافت مختلف متحدہ اضافت وہ ہے جسکی دونوں طرفین نسبت میں ایک سی ہوں جیسے اخوت پس اخوت جس طرح ایک بھائی سے بھی قائم ہے اسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہے یا جواری جسکے معنی ہمسایگی کے ہیں جس طرح یہ معنی ایک ہمسایہ سے قائم ہیں اسی طرح دوسرے ہمسایہ سے قائم ہے اور اضافت مختلف وہ ہے جسکے طرفین مختلف ہوں جیسے ابوت و بنوت کیونکہ ابوت صرف باپ سے قائم ہے اور بنوت صرف بیٹے سے قائم ہے جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ بعض متقدمین نے کہا ہے کہ اضافت متحدہ عرض واحد ہے جو دو مجلون سے قائم ہے اور وہ دو محل ہیں جن میں ہر ایک کو اضافت عارض ہوئی ہے کیونکہ اخوت جس طرح ایک بھائی سے قائم ہے اسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہے تحقیق نے اسکو اس وجہ سے باطل سمجھا ہے کہ ایک کی برادری جو دوسرے کے ساتھ ہے وہ اس کے ساتھ قائم ہے اور دوسرے کی برادری جو اس کے ساتھ ہے وہ دوسرے کے ساتھ قائم ہے پس اس مقام پر کوئی ایسا عرض نہیں ہے جسکے لیے دو محل ہوں انتہائے امر یہ ہے کہ لازم آتا ہے کہ اسکے طرفین متحد ہوں۔

چھٹا حکم اعراض یہ ہے کہ وہ حادث ہیں جیسا کہ بیان ہوگا۔

بحث احکام عام

جو احکام جو اہر ادراعراض سے مخصوص نہیں ہیں کسی قسموں میں منقسم ہوتے ہیں اول قسم اس کے متغیرین ہیں اور متغائر وہ دو چیزیں ہیں جنکی جدائی ایک دوسرے سے ممکن ہی یہ تقسیم تامل و اختلاف اور تقابل کی جانب منقسم ہوتی ہی توضیح اسکی یہ ہے کہ عقل اس بات کا نام ہے کہ صورت شے ذہن میں حاصل ہو پس دو چیزیں جنکا عقل ذہن میں ہوا ہو یا تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کا عین اس حیثیت سے ہو گا کہ ایک دوسرے کے مقام پر شمار کیا جاسکتا ہو یا ایسا نہ ہو گا اگر امر اول ہی تو وہ دونوں متکین ہیں جس طرح زید اور عمرو کیونکہ وہ شے جو زید سے سمجھی جاتی ہی یعنی حیوان ناطق وہی بعینہ عمرو سے بھی سمجھی جاتی ہے اور ان دونوں میں جو اختلاف ہی وہ ان شخصیات کے سبب ہی جو خارج سے اس میں لاحق ہوئی ہیں جس طرح اسکا کسبت یا مقام میں ہوتا ہی یا مثال کے اور خارجی امور ہیں اور مراد اس بات سے کہ ایک کا مفہوم ماہیت دوسرے کا تمام مفہوم ماہیت ہی یہ ہے کہ ان دونوں کی نوع ایک ہو جیسے انسانیت مفہوم زید و عمرو کی تمام ماہیت ہی اور اگر ایسا نہ ہو ایک کا مفہوم دوسرے کا تمام مفہوم نہ ہو تو وہ مختلفین سے نام زد کی جاتے ہیں جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ سواد سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک باطن البصر رنگ ہی اور بیاض سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ لون بصری البصری اور وہ دونوں

چیزیں جو مختلف ہونگی تو یا اون دونوں کا اجتماع ایک محل میں باعتبار
 واحد ممکن ہوگا یا نہ ممکن ہوگا اگر اون دونوں کا اجتماع محل واحد میں ممکن
 ہوگا تو اون کو اس جہت سے متقابلین کہتے ہیں کہ محل احدهما وہ دونوں
 ایک دوسرے سے ملاتی ہوتے ہیں جیسے سواد اور حرکت کہ وہ دونوں ایک
 محل میں جمع ہو جاتے ہیں اور اگر اونکا اجتماع محل واحد میں ممکن نہ ہوگا تو وہ
 متقابلین سے موسوم ہوتے ہیں جب یہ امر بیان ہو چکا تو جاننا چاہیے کہ تقابل
 جس ہی اور اسکے تحت میں چار نوعیں مندرج ہیں۔ صمدین متضائین اور
 عدم و ملکہ۔ اور نقیضین اور اس امر کی دلیل کا سمجھنا کہ تقابل کا انھیں چار نوعوں
 میں کیوں انحصار ہی یہ موقوف ایک مقدمہ کی تمہید پر ہی وہ مقدمہ یہ ہی کہ
 تقابل عدین میں نہیں ہوتا اور یہ اس سبب کہ عدین یا مطلق ہون گے
 یا مضاف ہون گے یا مطلق اور مضاف دونوں ہون گے اول شق میں تو تقابل کا
 میں اراضیح ہی کیونکہ عدم مطلق میں تعدد نہیں ہوتا اور تقابل تعدد کو چاہتا ہی
 اور شق ثانی بھی اسی طرح ہی کیونکہ متقابلین شے واحد پر نہیں صادق آتے
 مضافین ایک محل پر صادق آتے ہیں جیسے عدم البصر اور عدم القدرت
 دونوں دیوار پر صادق آتے ہیں اور شق ثالث میں بھی تقابل نہ ہوگا کیونکہ
 عدم مطلق عدم مضاف کا جزو ہوتا ہی اور تقابل شے میں اور اسکے
 جزو میں نہیں ہوتا۔ جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو اب دلیل انحصار کی تقریر پر ہی

کہ متقابلین یا تو دونوں وجودی ہونگے یا ایک وجودی ہوگا ایک عدمی ہوگا
پس اگر شق اول ہی تو یا ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا یا نہ ہوگا پس
اگر ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا تو متقابلین ضدین کے جاوینگے
جیسے سواد اور بیاض اور اگر امر ثانی ہی تو وہ متضائفین ہیں جیسے اُتوت اور
نبوت اور اگر ایک وجودی ہی اور ایک عدمی ہی تو یا دن دونوں کے لیے کوئی
ایسا محل خارج میں ہوگا جسکی شان سے یہ ہو کہ وجود سے متصف ہو یا ایسا
نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ عدم اور ملکہ ہی جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا اور اگر
امر ثانی ہی تو وہ نقیضین ہیں جیسے انسان اور لا انسان۔

بحث ضدین

ضدین کا اطلاق دو معنوں پر آیا ہے ایک معنی حقیقی ہیں اور دوسرے مشہوری
مشہوری سے مراد وہ دو غرض ہیں جو ایک جنس سے ہوں اور محل احد میں وقت
واحد میں مجتمع ہوں مگر ایک محل میں دن دونوں کا حلول کی بعد دیگر کی ممکن ہو
اور کبھی محل دن دونوں سے خالی ہو۔ واضح ہو کہ دونوں ضدین کو عرض اس لیے
ہونا چاہیے کہ دو جو ہر دن میں تضاد نہیں ہوتا کیونکہ ضدین کے لیے ایک
موضوع ضروری ہے جس پر وہ دونوں کی بعد دیگرے وارد ہوں اور جو ہر کسی
موضوع میں حلول نہیں کرتا۔

یہ قول اوس شخص کا ہے جس نے ضدین میں موضوع کو شرط جانا ہی اور جس نے وجود

موضوع کی تضاد میں شرط نہیں کی ہو اور اسکے نزدیک جائز ہی کہ جو ہر کر لیے بھی کوئی ضد ہو اور اول و دونوں عرضوں کا جنس واحد سے ہونا اسلئے لازم ہی کہ اگر وہ مختلف جنسوں سے ہونگے تو اول میں تضاد نہوگا۔ جیسے کم اور کیفیت اور این۔ اور اسی طرح اول کی غیر اور بھی چیزیں ہیں جو جو ہر میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے یا اول و عرضوں سے احتراز کے لیے ہی جو ایک جنس سے ہوتی ہیں اور مجتمع ہو جاتے ہیں جیسے خط اور سطح اور جسم تعلیمی ہی کیونکہ یہ سب جسم طبعی میں جمع ہو جاتے ہیں اور وقت واحد کی قید اسلئے ہی کہ اوس میں اشیاء متضادہ داخل ہو جائیں کیونکہ جائز ہی کہ وہ اشیاء متضادہ مختلف وقتوں میں ایک بعد دوسرے کے آئیں اور یہ قول کہ کبھی محل اول و دونوں خالی ہی ہوا اسلئے ہے کہ کبھی محل ہی نہیں ہوتا تو اوس وقت میں جب محل ہی نہیں تو عرض میں کا وجود کہاں ہوگا اور کبھی محل موجود ہوتا ہی اور پھر عرض میں سے خالی ہوتا ہی جیسے ہوا جو تمام رنگوں سے خالی ہی نہ اوس میں سواد ہی نہ بیاصل ہی نہ اور کوئی رنگ ہی نہ یا شک بیان تضاد مشہوری تھا اور تضاد حقیقی سے بھی وہ ہی مراد ہی جو تضاد مشہوری میں بیان ہوئی مگر ایک قید اوس میں زائد ہی اور وہ یہ ہی کہ اول و دونوں میں ابتدا کی دوری ہو جس طرح سواد اور بیاصل کیونکہ الوان کی بہت سی نوعیں ہیں جیسے سیارہ سرخی۔ سبزہی۔ زردی۔ سپیدی۔ اس سلسلہ میں اتنے الوان کا ذکر ہی

مگر جب قدر دوری سیاہی کو سپیدی سے ہے۔ اتنی کسی رنگ کو کسی رنگ سے
 نہیں ہے پس سیاہی اور سپیدی ہی حقیقی ضدین ہونگی۔ بلکہ بعض رنگ بعض
 قریب ہی ہیں بنیاء تضاد مشہوری یہ سب رنگ ضدین ہونگے اور برہنہ تضاد
 حقیقی صرف سفیدی اور سیاہی ضد اد ہونگے معلوم ہوا کہ تضاد مشہوری اور تضاد
 حقیقی میں بھی نام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ جہاں تضاد حقیقی پایا جائیگا
 تضاد مشہوری کا وجود ضروری ہوگا لیکن جہاں تضاد مشہوری ہوگا وہاں
 ضروری نہیں کہ تضاد حقیقی بھی پایا جائے پس بنا بر تعریف تضاد مشہوری
 ممکن ہے کہ ایک شے کے لیے کئی ضد ہوں جس طرح سواد اسکے لیے جتنے الوان
 غیر سواد ہیں سب و سکی ضد ہیں مگر بنا بر تعریف تضاد حقیقی سواد کے ضد
 صرف بیاض ہی ہوگی کیونکہ جتنے اوہین غایت بعد کا اعتبار کیا ہی اور یہ
 انتہا کی دوری سیاہی سے سفیدی ہی میں پائی جاتی ہے پس بیاض ہی حقیقی
 سواد کے لیے ہوگی تضاد دونوں جنسوں میں نہیں پایا جاتا ہی یہ امر استقراء سے
 معلوم ہوا ہی عام اس سے کہ جنسین عالی ہوں یا ساقل ہوں یا متوسط ہوں۔
 اس مقام پر ایک شبہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خیر اور شر دونوں جنسین میں باوجود
 اسکے کہ دونوں آپس میں ضد ہیں اور یہ اسلٰم مسلم کے خلاف ہے کہ تضاد
 جنسین میں نہیں ہوتا۔ اس شبہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو ہم خیر اور
 شر کو جنس ہی نہیں مانتے اور اگر ہم ان دونوں کو جنس بھی تسلیم کر لیں تو

تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ یہ دونوں باعتبار اپنی ذات کے ضد ہیں بلکہ اس اعتبار سے انہیں ضدیت ہو کہ وہ باعتبار کمال و نقصان کے متقابل ہیں اور یہ امر اس سبب ہے کہ خیر حصول کمال شے ہے اور شر عدم کمال اویں شے سے ہے جو قابل کمال ہی پس دن دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے۔

تضاد انواع میں بھی نہیں ہوتا مگر جب ایک ہی جنس کی تحت میں ہوں اور یہ بھی استقرا سے معلوم ہوا ہے بیان بھی ایک شبہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ شجاعت اور تہور دونوں میں تضاد ہیں حالانکہ دونوں کی تحت میں داخل ہیں۔ کیونکہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اسی طرح شجر اور حجر ان دونوں میں تضاد ہے حالانکہ یہ دونوں ایک جنس کے تحت میں ہیں۔ شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں جو تقابل ہے وہ ذاتی نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اور فضیلت و رذیلت دونوں عارض ہیں نہ یہ کہ یہ امور ان دونوں کے ذاتی ہوں اور شبہ ثانی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شجر اور حجر دونوں جو ہر میں حالانکہ تحت انواع امر میں ہیں اور ضدین باعتبار محل کے کئی قسموں میں منقسم ہیں اول یہ کہ محل اول دونوں سے خالی ہو اور وسط سے بھی متصف نہ ہو جیسے ہوا سوا اور سواض دونوں سے خالی ہے اور ان الوان سے جو سوا اور سواض کے

وسط بینین مثل حُرَّة و خُضْرَة و صُفْرَة و غیرہ کے متصف نہیں ہوں جو ہر قسم وہ ہے کہ محل اول و دونوں سے خالی ہو مگر وصف سے متصف ہو بطرح وہ پانی جو حرارت اور سردت سے خالی ہو وہ ایک حالت متوسط سے کہ جو حرارت و سردت کے بینین ہوگی متصف ہوگا۔ تیسرے یہ کہ اول و دونوں محل خالی ہو بلکہ یا یہ عرض محل میں ہو یا اوپر کو ضد میں ہو نہ دونوں مجتمع ہو پائے جائیں نہ دونوں مرتفع ہو سکیں جس طرح حرکت و سکون۔ کیونکہ جسم کے لیے ضروری ہے کہ ان دونوں حالتوں میں سے ایک حالت میں ہوا سیلے کہ جسم یا تنقل ہو گا یا نہ منتقل ہو گا اگر اول ہی تو وہ حرکت سے متصف ہو اور اگر ثانی ہی تو وہ سکون سے متصف ہو ان دونوں حالتوں سے جسم کا خلونا ممکن ہے۔

بحث تَقْضِیْنِ

قسم ثانی اقسام تقابل سے تناقض تَقْضِیْنِ اور دونوں چیزوں کا نام ہے جو ایک محل میں مجتمع ہوں اور نہ دونوں مرتفع ہوں یعنی نہ دونوں ایک مقام پر صادق آئیں نہ دونوں کاذب ہوں اور یہ دونوں پر منقسم ہے ایک ہے تناقض ہے جو مفردات میں ہوتا ہے جس طرح انسان اور لا انسان کیونکہ وہ دونوں نہ کسی شے پر صادق آتے ہیں نہ کسی شے میں کاذب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا تناقض مرکبات میں ہوتا ہے اس سے یہ مراد ہے کہ دو قضیہ ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں اس حیثیت سے

کہ ایک کا صدق ذاتاً اس بات کا مقتضی ہو کہ دوسرا کاذب ہو جائے جیسے
 ہمارا یہ قول کہ انسان کاتب ہی اور یہ قول کہ انسان کاتب نہیں ہی پس
 بدیہی ہی کہ اگر قضیہ اولی صادق ہی تو قضیہ ثانیہ کاذب ہی اور اگر قضیہ
 ثانیہ صادق ہی تو قضیہ اولی کاذب ہی پس قید اختلاف دو قضیوں سے
 وہ تناقض خارج ہو گیا جو مفروضات میں ہوتا ہی اور قید اختلاف سلب
 ایجاب کے اور قضیوں کا وہ اختلاف خارج ہو گیا جو حملی اور شرطی ہونے کی
 جہت سے ہوتا ہی اور یہ قید کہ ذاتاً ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم
 ہوتا ہی اس سے وہ قضیہ نکل گئے جس میں ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم
 آتا ہی۔ مگر قضیہ کی ذات اس امر کو نہیں چاہتی بلکہ یا تو یہ لزوم اس سبب سے
 ہوتا ہی کہ مادہ اس کو مقتضی ہوتا ہی جیسے ہمارا یہ قول کہ ہر انسان حیوان ہی اور
 کوئی شے انسان سے حیوان نہیں ہی اس قول میں اگرچہ ایک کا صدق
 دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی مگر یہ اقتضا ذاتی نہیں ہی کیونکہ اگر یہ تضاد صرف
 موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے اختلاف سے ہوتا تو یہ قول کہ ہر حیوان انسان ہی
 اور کوئی شے حیوان سے انسان نہیں ہی دونوں کاذب ہوتی پس معلوم ہوا
 کہ یہ اقتضا ذاتی نہیں ہی بلکہ خصوصیت مادہ کی جہت سے ہی اسی طرح وہ بھی خارج
 ہو گیا جس میں یہ التزام بالواسطہ ہو مثلاً یہ قول کہ زید انسان ہی اور زید
 ناطق تین ان دونوں میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی

مگر یہ مسئلہ نام ذاتی نہیں بلکہ چونکہ ناطق کا سلب مسئلہ سلب نسبت ہی لہذا
ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مسئلہ نام ہی اور یہ بین ایک کا کذب دوسرے کے
صدق کو مسئلہ نام ہی اور اس قسم کے لیے کچھ شرطیں جانب موضوع میں ہیں
اور کچھ جانب محمول میں ہیں اول سب کا مرجع و مال اسی کی جانب ہو
کہ دونوں قضیوں میں اسی وقت تناقض پایا جائیگا جب نسبت حکی
میں وحدت ہو پھر اس قسم کے لیے اور بھی ایسے خواص ہیں جسکے سبب سے
اور اقسام تقابل سے اسکو حاصل اختیار حاصل ہی اول خاصہ اس قسم کا یہ ہے
کہ نقیضین نہ ایک مقام پر مجتمع ہوتے ہیں نہ ایک مقام سے دونوں مرتفع
ہوتے ہیں بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ ضدین کہیں دونوں ایک مقام
سے مرتفع ہو جاتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اسی طرح متضامین مرتفع ہو جاتے ہیں
بہ سبب سبب کے کہ محل اور دونوں سے خالی ہوتا ہی اور عدم اور ملکہ
بھی مرتفع ہو جاتے ہیں جب محل نہ ہو یا جب محل میں استعداد ملکہ نہ ہو دوسرے
خاصہ یہ ہے کہ تقابل جو نقیضین میں ہی وہ قول کے اعتبار سے بھی ہی اور
عقل کے اعتبار سے بھی ہی بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ وہ اقسام
صرف باعتبار وجود خارجی آپس میں متقابل ہیں لیکن تناقض باعتبار قول
و اعتقاد دونوں کے اس معنی سے متقابل ہی کہ ان دونوں کو قول بھی متقابل
ہیں اور ان دونوں کے اعتقاد بھی متقابل ہیں۔

بحث عدم و ملکہ

یہ تیسری قسم تقابل کی ہوا سکا نام تقابل عدم و ملکہ ہی اسکی تعریف ہے
 کی گئی ہو کہ وہ دونوں وہ تقابل ہیں جو اپنے موضوع سے خاص مخصوص
 ہیں جیسے اعلیٰ اور بصر کیونکہ اون دونوں کا محل ایک ہی ہوا سلیہ کہ اندھا پن
 عدم بصر کا نام ہو مگر یہ مقصود نہیں کہ عمی عدم بصر ہی وہ کسی چیز سے بھی ہو
 بلکہ محل مخصوص سے عدم بصر ہو جسکا متصف ہونا بصر سے ممکن ہو بخلاف
 تناقض کے مثل انسان اور لا انسان کے کیونکہ لا انسان عدم انسانیت کا
 نام ہی وہ کسی شے سے بھی ہو۔ اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مشہوری
 دوسری تحقیقی مشہوری کہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں موجود ہو
 اور اس موضوع کی شان سے یہ امر ہو کہ اس شے وجودی ہو معروف ہو
 اور ممکن ہو کہ یہ شے وجودی اس سے منعدم ہو جائے اور جب معدوم
 ہو جائے تو پھر غور کرنا اسکا ممکن نہوا و عدم سے مراد اسی وجودی کا
 عدم ہی مگر اسوقت جیل و سکے وجود کا امکان اس موضوع میں ہوتا
 اسکی بصر اور بال ہیں کیونکہ عدم بصر قبل سکے کہ آنکھ بچے کی کھلی یا لڑکے
 کا یہ ریش ہونا عدم ملکہ سے نہوگا کیونکہ اونکا وجود کی طرف انتقال اس طور سے
 ممکن ہی کہ آنکھ کھلی تو بصر موجود ہو اور طفل جوان ہو تو دار بھی نکل آئی
 یا ان اگر وقت اتصاف بھی طفل صاحب ریش نہو تو یہ عدم ملکہ ہوگا۔

یہاں تک تو تعریف عدم اور ملکہ مشہوری کے تھے لیکن تحقیقی کے ہنر
ملکہ اوس ہو جو د کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں ہو عام اس سے کہ اوس موضوع
کی شان سے اس موجودی کے ساتھ متصف ہوتا ہو یا اوسکی وقت میں یا
غیر وقت میں اوس سے متصف ہوتا ہو یا اوسکی نوع کی شان سے ہو یا اوسکے
جنس کی شان سے ہو پہلے کی مثال گزیر چکی دوسرے کی مثال جس طرح
رطوبت کی شان سے ایش کا ہونا ہی تیسرے کی مثال جس طرح عورتوں کی
شان سے داڑھی کا ہونا ہی چوتھے کی مثال جس طرح نسوان ہوں ذکریت
کا ہونا ہی پس مشہوری تحقیقی سے خاص ہے۔

بحث مضافین

یہ چوتھی قسم اقسام تقابل سے ہو جانے چاہیے کہ اشیاء باعتبار اپنے تعقل کے
دو قسموں پر ہیں ایک قسم وہ چیزیں ہیں جنکا سمجھنا دوسری چیزوں کے
سمجھنے پر موقوف نہو اس طرح کی جو چیزیں ہیں وہ مصنفات نہیں کہی جاتیں
دوسری وہ چیزیں ہیں جنکو سمجھنے میں دوسری چیزوں کے سمجھنے کی احتیاج
ہوئی ہے یہ قسم مصنفات سے نامزد ہوتی ہو اسکی بھی دو قسمیں ہیں ایک قسم مضاف
مشہوری دوسری قسم مصنفات حقیقی ہو مشہوری وہ ہے کہ قطع نظر ہر بات کے
کہ اوسکا قیاس کیا جائے اسکے علاوہ اسکے لیے وجود ہو جیسے باپ اور بیٹا
اگرچہ باپ کا سمجھنا بدون اسکے نہیں ہو سکتا کہ اوسکے لیے کوئی بیٹا بھی ہو

اور اسی طرح بیٹے کا سمجھنا بھی اس پر موقوف ہے کہ اس کے لیے باپ ہو مگر ان دونوں کے لیے وہ وجود بھی ہے جو باپ اور بیٹے کا وجود ہی اور اگر اس اعتبار کے علاوہ وجود نہ ہو تو وہ صفات حقیقی ہی جیسے اب کی اُتوت اور ان کی بنوت ہی کیونکہ اعتبار اضافت سے علیحدہ کوئی وجود ان دونوں کے لیے نہیں ہے اضافات کا وجود خارج میں ہی یا نہیں اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے حکماء کی یہ رائے ہے کہ اضافتوں کا وجود خارج میں ہی حکماء نے اپنے مذہب مختار پر یہ حجت پیش کی ہے عقل آسمان کی فوقیت کا حکم کرتی ہے اور یہ حکم بھی ایسا ہے کہ جو صادق اور نفس الامر میں مطابق واقع ہے پس فوقیت امر عدمی نہیں ہے کیونکہ وہ نقیض لافوقیت کے ہے جو معدوم پر صادق آتی ہے پس لافوقیت عدمی ہوگی اس لیے کہ معدوم کی صفت محال ہے کہ ثبوتی ہو والا لازم آئے گا موصوف اس صفت کا جو معنی معدوم ہو ثابت ہو اور یہ محال ہے اور جب لافوقیت عدمی ہوئی تو فوقیت کا وجودی ہونا ضروری مشکلیں نے فوقیت کے خارج میں نہونے پر یہ حجت پیش کی ہے کہ فوقیت اگر خارج میں موجود ہوتی تو تسلسل لازم آتا بیان اس کا یہ ہے کہ اضافت اگر موجود خارج میں ہوتی تو کسی محل سے قائم ہوتے اور جب کسی محل سے قائم ہوتے تو ضرور ہے کہ اس محل کی طرف اس اضافت کی اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی خارج میں موجود ہوگی پس ضرور ہے کہ یہ بھی کسی محل سے

قائم ہو پھر اس میں بھی ہر قسم کلام کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب کہ تسلسل صرت اسی وجہ سے لازم آیا کہ اضافات کا وجود خارج میں فرض کیا گیا ہو پس یہ ملزوم بھی محال ہو گا اور اضافات کا وجود خارج میں نہ پایا جاویگا اور یہی مطلوب ہے بعض علماء نے اس دلیل پر یہ نظر کی ہو کہ جس شخص نے وجود اضافات کو خارج میں نہیں تسلیم کیا اس کا مقصود سلب کلی نہیں یعنی یہ مقصود نہیں کہ اضافات کی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں اور اس بنا پر دلیل تمام نہوگی کیونکہ جب مستدل یہ کہیگا کہ اگر اضافتیں خارج میں موجود ہوتیں تو کسی محل سے قائم ہوتیں پس اضافت کے لیے اس محل کی طرف اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی موجود ہوگی تو ہم اس قول کو منع کرینگے کیونکہ وہ شخص جو وجود اضافات کا قائل ہو وہ ہر اضافت کے وجود کا قائل نہیں بلکہ بعض اضافات کے وجود کا قائل ہی اور بعض کے وجود کا قائل نہیں اس وقت میں جائزہ ہی کہ اضافت اضافت اول اضافتوں میں سے ہو چکا وجود خارج میں نہیں ہو۔

بحث اجتماع متکلیفین

سابق میں یہ امر معلوم ہو چکا کہ جو دو چیزیں معقول ہونگی وہ مختلفین اور متقابلین اور متکلیفین کی طرف منقسم ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متقابلین جمع نہیں ہو سکتے اور وہ مختلفین جو متقابلین نہیں وہ جمع ہو سکتے ہیں

اب بحث اس مرتبہ باقی ہے کہ مثلین ایک مقام میں جمع ہو سکتی ہیں یا نہیں
 حق یہ ہے کہ مثلین بھی مثل متقابلین کے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے و لیل و نلی
 یہ ہے کہ اگر وہ دونوں ایک محل میں جمع ہوتے تو اول دونوں میں کوئی تمیز دینے والا
 نہوتا باوجود اسکے کہ وہ دو ہیں اور یہ محال ہے کیونکہ تعدد تمیز کو چاہتا ہے اور وہ
 معدوم ہے سمجھئے یہ جو کہا کہ یہاں ایک کا دوسرے سے کوئی تمیز دینے والا نہیں ہے
 یہ اس لیے کہا کہ تمایز تین امروں میں کسی ایک امر سے ہوتا ہے یا ذات کے سبب سے
 یا لوازم کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اور تینوں قسمیں بیان نہیں پائی جاتی ہیں
 ذات اور لوازم تو اس لیے تمیز نہیں دے سکتی کہ وہی ذات وہی لوازم جو ایک کے
 لیے ہیں وہی دوسرے کے لیے بھی ہیں اور اگر ایسا نہ تو وہ باہم مثلین نہ ہوں
 حالانکہ مفروض یہ ہے کہ وہ باہم مثلین ہیں رہ گئے عوارض وہ بحسب محل اشیاء
 کو عارض ہوتے ہیں اور جب بنا بر مفروض ایک ہی مقام میں وہ دونوں
 ہونگے تو بحسب محل جو عارض ایک کو عارض ہوگا وہی دوسرے کو بھی عارض
 ہوگا تو اس وقت میں مثلین کے لیے تینوں قسموں میں سے کسی قسم کی تمیز نہ حاصل
 ہوئی جس سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ مثلین اگر محل واحد میں مجتمع ہوں تو ایک
 دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے اور عدم امتیاز انکا محال ہے کیونکہ اس وقت میں
 دو دونہ رہیں گے حالانکہ ہم انہیں دو فرض کر رہے ہیں اور یہ خلافت
 مفروض و باطل ہے۔

بحث وحدت و کثرت

وحدت و کثرت بھی امور عامہ میں سے ہیں بیان اوسکا یہ ہے کہ معقول یا منقسم ہوگا یا نہ ہوگا جو منقسم ہوگا کثیر ہے اور جو منقسم نہ ہوگا وہ واحد ہی واحد کی بھی قسمیں ہیں۔ ایک احد بالذات دوسری واحد بالعرض کیونکہ عدم قبول قسمت یا غیر کے سبب ہے یا اوسکی ذات کی وجہ سے ہی پہلی کو واحد بالعرض کہتے ہیں دوسری کو واحد بالذات کہتے ہیں پہلی کی مثال جیسے وہ عرض جو ہر فرد میں حلول کیے ہو کیونکہ یہ عرض تقسیم قبول نہیں کرتا وہ صرف اسی وجہ سے واحد ہے کہ جو ہر فرد میں جو اوسکا غیر ہے حلول کرنا اوسکی تقسیم کا مانع ہے کیونکہ اگر حال منقسم ہو تو محل کی بھی تقسیم لازم آئے دوسری کی مثال جیسے جو ہر فرد کہ اوسکی ذات خود بلا ملاحظہ غیر انقسام سے انکار کرتی ہے پھر واحد بالذات کبھی واحد بال شخص ہوتا ہے اور وہ وہ ہی جو کثرت کو مانع ہو جیسے زید کیونکہ شخص زید واحد ہے اوس میں کسی قسم کا اشتراک نہیں ہوا اسکو ب عبارت ثانی جزئی حقیقی بھی کہتے ہیں اور کبھی واحد بالذات واحد ہوتا ہے مگر واحد بال شخص نہیں ہوتا پس اس وقت میں اسکے لیے دو جہتیں ہوتی ہیں ایک جہت مقتضی کثرت ہوتی ہے اور دوسری جہت مقتضی وحدت ہوتی ہے پس وہ جہت جو کثرت کی مقتضی ہے اگر ایک ہی قسم کی ہو تو وہ واحد بال نوع ہی جیسے زید اور عمرو و غیرہ یہ سب واحد بال نوع ہیں کیونکہ ان سب کی ایک ہی نوع ہے اور وہ نوع

انسان ہی اور اگر یہ جیت مختلف رکھتی ہو تو اسے واحد بالجنس کہتے ہیں جیسے انسان اور گھوڑا کیونکہ وہ دونوں حیوانیت میں متحد ہیں جو ان دونوں کی جنس ہی پھر جنس کبھی قریب ہوتی ہی اور کبھی متوسط ہوتی ہی اور کبھی بعید ہوتی ہی پس واحد بالجنس القریب وہ ہی جسکی مثال سمجھنا انسان اور گھوڑے سے دی ہی کیونکہ حیوان گھوڑا اور انسان دونوں کے لیے جنس قریب ہی اور واحد بالجنس المتوسط جیسے انسان اور شجر کہ ان دونوں کی جنس جسم نامی واقع ہوا ہی اور وہ جنس متوسط ہی یا واحد بالجنس البعید ہوتا ہی جیسے انسان و عقل کیونکہ ان دونوں کی جنس جسم ہی جو جنس بعید ہی اور واحد بالتشکیک ان سب قسموں پر محمول ہوتا ہی کیونکہ کسی پر واحد بالاولویت صادق آتا ہی اور کسی میں عدم اولویت ہوتی ہی کیونکہ واحد بالذات واحد ہونے کے ساتھ یہ نسبت واحد بالجنس کے اولیٰ ہی اور واحد بالجنس القریب کی وحدت واحد بالجنس المتوسط کی وحدت سے اولیٰ ہی اور جو اتحاد باعتبار نوع کے ہوتا ہی اسکو مماثلت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار جنس کے ہوتا ہی اسکو مجاہزت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار عرض کے ہوتا ہی وہ اتحاد اگر کم میں ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد کیف میں ہو تو اسے مشابہت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اضافت میں ہو تو اسے مناسبت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد شکل میں ہو تو اسے مشاکلت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد وضع

میں ہو تو اس سے موازات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اطراف میں ہو تو اس سے
 مطابقت کہتے ہیں اور جو واحد بالنوع ہی وہ کثیر بالشخص ہی کیونکہ نوع
 کے لئے افراد اور اشخاص ہوتے ہیں اسلئے کہ نوع اسے کہتے ہیں جس کا
 اطلاق اور بہت سی چیزوں پر ہوتا ہی جنکی حقیقتیں ایک ہوں پھر یہ اشخاص
 کبھی صرف ذہن میں ہوتے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہوتا جس طرح عقلا
 کہ اسکے افراد و بجز ذہن کے خارج میں موجود نہیں ہیں اور کبھی یہ اشخاص
 خارجی اور ذہنی ہوتے ہیں اور خارجی افراد میں سے کبھی ایک ہی کا وجود
 ہوتا ہی جیسے آفتاب کیونکہ نوع آفتاب اس ایک ہی فرد میں منحصر ہی جو
 خارج میں موجود ہی اور کبھی یہ اشخاص خارجی کثیر ہوتے ہیں جس طرح انسان
 فرس غم اور اسکے امثال کیونکہ ان نوعوں کے افراد خارج میں بہت کثرت سے
 پائے جاتے ہیں اور جو واحد بالشخص ہے وہ کثیر بالنوع ہی کیونکہ جنس کے لیے
 نوعین ہونا ضروری ہی اسلئے کہ جنس اسے کہتے ہیں جسکا اطلاق اور بہت سی
 چیزوں پر ہو جنکی حقیقتیں مختلف ہوں اور واحد بالشخص یا انقسام قبول
 کر لیا یا انقسام قبول نہ کر لیا اگر انقسام قبول کر لیا تو یا یہ قبول انقسام
 ذات کے سبب ہو گا اور جو اس طرح انقسام قبول کرے وہ مقدار ہی
 اور مقدار وہ عرض ہی جو ذات کے سبب سے قسمت قبول کرے اور قسمت
 اس بات کا نام ہی کہ ایک شے میں دو متغائر حصہ کل سکین جیسے ابعاد فلسفہ

یعنی طول و عرض و عمق۔ کیونکہ ہر ایک میں ممکن ہے کہ ایک طرف اس میں دوسری طرف کا غیر فرض کیا جائے یا یہ انقسام غیر کی جہت قبول کرتا ہو جیسے جسم طبعی کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہی یہ سبب اس بات کے کہ وہ بعد جو اس سے قائم ہیں وہ منقسم ہیں اور جسم دو قسموں پر ہے ہی ایک جسم تعلیمی اور دوسرے جسم طبعی جسم تعلیمی وہ ہے جس میں تین مقداریں ہوں جو طول و عرض و عمق کے نام سے موسوم ہیں اور جسم تعلیمی کو اسی جہت سے جسم تعلیمی کہتے ہیں کہ اس سے اصحاب تعلیم بحث کرتے ہیں یعنی وہ لوگ جو صاحبان علوم ریاضی ہیں اور جسم طبعی ان مقداروں کے محل کا نام ہی اور اسکو جسم طبعی اسلئے کہتے ہیں کہ اسکی جسمیت باعتبار اسکی طبیعت کے ہی اور اگر وہ انقسام کو قبول ہی نہ کرے تو یا صاحب اشارہ حسی ہو گا یا نہوگا اول مانند نقطہ کے ہی کیونکہ نقطہ طرف خط کا نام ہی جو موجود ہی اور اسکی جانب اشارہ حسی ہوتا ہی اور جو قابل اشارہ حسی نہو اور موجود ہو وہ مانند نفس ناطقہ کے اس شخص کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کو مجرد ثابت کرتا ہی بحملہ انقسام واحد کے وحدت بھی ہی کیونکہ واحد وہ ہی جو انقسام متقدمہ کو قبول نہ کرے اور وحدت و کثرت اول معلومات میں سے ہیں جو بدیہی ہیں پس اسکا تصور محتاج کسی تعریف کا نہیں ہی اور واحد کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم نہو اور کثرت کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم ہو یہ تعریف لفظی ہی انتہا ام

اس جگہ یہ ہو کہ ایک خفی لفظ کو علی اور ظاہر لفظ سے بدل دیا ہو اور واحد اور کثیر دونوں معقولات ثانی سے ہیں یعنی دوسری مرتبہ تعقل میں حاصل ہوتے ہیں اور ان کے لیے خارج میں تحقق ذاتاً نہیں ہو کیونکہ ہم اولاً شے کا تعقل کرتے ہیں پھر اس بات کا تعقل کرتے ہیں کہ وہ واحد ہو یا کثیر ہو پس وحدت اور کثرت اسی امر کے لیے عارض ہوتی ہے جو پہلے تعقل کیا جاتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وحدت اور کثرت کا قیام خود ہی ہو بلکہ ان کا قیام اسی سے ہوتا ہے جس کو وہ عارض ہوتے ہیں اور وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری ہیں متقدمین میں سے ایک تو م نے اسکے اعتباری ہونے میں تنازع کیا ہے جن لوگوں کے نزدیک وحدت و کثرت امر اعتباری ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری نہ ہوں بلکہ دونوں خارج میں موجود ہوں تو تسلسل لازم آئے اور وہ باطل ہو اور جب لازم باطل ہو تو ملزوم بھی باطل ہے بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر وحدت خارج میں موجود ہے تو دو امر وان میں سے ایک مر ضرور ہو گا یا یہ وحدت واحد ہوگی یا کثیر ہوگی مگر یہ امر جائز نہیں کہ کثیر ہو کیونکہ اگر وحدت کثیر ہو تو لازم آویگا کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو کیونکہ کثرت وحدت کے منافی ہو اور جب وسکا کثیر ہونا باطل ہوا تو واحد ہوگی اور اس کے لیے ایک اور وحدت ہوگی اور یہ وحدت بھی خارج میں موجود ہوگی اور اس میں ہم پھر اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وحدت

اول میں ہم نے کلام کیا ہے اور اسی طرح ہم یہاں تک کلام کرتے چلو جائیگے
 کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے بعض علماء نے اس دلیل میں یہ نظر
 کیا ہے کہ وحدت اویکو کہتے ہیں کہ جو غیر منقسم ہے جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں
 اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی خارج میں موجود ہیں عام اس سے کہ ہم
 اوسکا اعتبار کریں یا نہ اعتبار کریں پس یہ کہنا کہ وحدت اگر خارج میں
 موجود ہوگی تو دو امرون میں سے ایک ضرور ہوگا الخ اور یہ امر کہ وحدت
 کے لیے وحدت ہوگی ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وحدت وحدت عین وحدت ہے
 اور کثرت کے خارج میں نہ موجود ہونے میں یہ دلیل کی گئی ہے کہ اگر کثرت
 خارج میں موجود ہوگی تو یا اپنے اجزاء میں سے ہر ہر واحد سے قائم ہوگی
 کیونکہ یہ امر جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے محل کے بعض اجزاء سے قائم ہو کیونکہ لازم
 آویگا کہ واحد کثیر ہو اور نہ یہ امر جائز ہے کہ اپنے محل کے ہر ہر جز سے قائم ہو
 کیونکہ اگر ایسا ہو تو دو فساد لازم آویگیے اول فساد یہ ہے کہ واحد کثیر ہو جائیگا
 اور دوسرا فساد یہ ہے کہ ایک عرض کئی محلوں سے قائم ہوگا اور یہ دونوں
 امر باطل ہیں اسیہ امر باطل خارج میں کثرت کے موجود فرض کرنے سے
 لازم آئے ہیں تو خارج میں کثرت کا فرض باطل ہے اس دلیل میں بھی
 ایک نظر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جائز ہے کہ کثرت نہ ہر ہر اجزاء محل سے
 قائم ہو نہ بعض اجزاء محل سے قائم ہو بلکہ مجموع اجزاء سے قائم ہو۔

بحث تقسیم موجودات و قدیم ہیں

وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف سے بھی اُن امور عامہ میں سے ہی جنہ
موجود متصف ہوتا ہے حادث و قدیم دونوں ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں
اور نہ دونوں ایک محل سے رفع ہو سکتے ہیں۔

پس جاننا چاہیے کہ موجود یا اسکے وجود کے لیے کوئی اول ہو گا یا نہ ہو گا
یا یہ کہا جائے کہ اسکے پہلے عدم ہو گا یا نہ ہو گا۔ قسم اول کو حادث کہتے ہیں
اور قسم ثانی کو قدیم کہتے ہیں۔ تنگنہ نے قدیم کی تفسیر اُن دو امور میں سے
کی ہے جو آپس میں متلازم ہیں ایک یہ کہ قدیم وہ ہے جس کے لیے اول نہ ہو
دوسری تفسیر قدیم کی یہ ہے کہ قدیم وہ ہے جس کے پہلے عدم نہ ہو اسی پر قیاس
کر کے حادث کی بھی دو تفسیریں نکلتی ہیں ایک تو وہ کہ جس کے وجود کے لیے
اول ہو۔ دوسرے یہ کہ اوس سے پہلے عدم ہو اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا
چاہیے کہ جمہور محققین اور معتزلہ اور تمام شیعہ اثنی عشریہ کارندہ یہ ہے
کہ بجز ایک ذات خداوند عالم کے کوئی دوسری شے قدیم نہیں ہے اور جمہور اشاعرہ
کے نزدیک خدا کی ذات کے سوا خدا کے صفات بھی قدیم ہیں اور وہ لوگ جو
احوال کو ثابت کرتے ہیں ان کے نزدیک خدا اور اسکے وہ احوال قدیم ہیں
چونکہ وہ خدا کے لیے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ بیان ہو گا اور فلاسفہ کے
نزدیک خدا اور عالم قدیم ہی اور ایک گروہ جو حزبانیں کے نام سے موسوم ہے

اوسکے نزدیک پانچ قدیم ہیں دو قدیم زندہ ہیں اور فاعل میں ایک اور
 دونوں میں سے خدا ہی اور دوسرا نفس ہی اور ایک وہ ہی جو اثر قبول کرتا ہی
 اور زندہ نہیں وہ ہی بولی ہی۔ اور دو قدیم ایسے ہیں جو نہ زندہ ہیں نہ فاعل ہیں
 نہ متفاعل ہیں وہ دونوں خلا اور دوسرے جیسا کہ بیان ہو گا اور یہ سب مذاہب
 باطل ہیں اور حق محقق یہ ہی کہ بجز ذات اللہ تعالیٰ کے کوئی قدم نہیں
 جیسا کہ دلائل حدوث عالم اور دلائل توحید سے ثابت ہیں عقیدت کے نزدیک
 بجز ایک ذات خدا کے کل اشیاء حادث ہیں اور شاعرہ کے نزدیک بجز ذات خدا
 اور اوسکے صفات کے کل موجودات عالم حادث ہیں اور خزانہ کے نزدیک
 اور پانچوں کے علاوہ جو مذکور ہوئیں اور سب اشیاء حادث ہیں اور حکماء حادث
 کی وہ تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر متکلمین سے عام ہی اور انھوں نے یہ کہا ہی کہ حدوث کی
 تفسیر وہی ہی جو تم کہتے ہو مگر وہ بہ نسبت بعض اجزاء عالم کے ہی اور بالنسبتہ
 کل عالم باین معنی کہ ہر ہر واحد اوسکے اجزاء سے حادث ہوں نہیں ہو اور
 نہ نسبت کل عالم کے ہی وجہ اسکی کہ یہ معنی کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم حادث ہی
 صحیح نہیں ہیں یہ ہی کہ کسی شے پر سابق ہونیکا اطلاق صرف پانچ ہی معنوں
 ہوتا ہی اول سبق بالعلیۃ یا تقدم بالعلیۃ یعنی اس سبب سے سابق ہو کہ وہ علت ہو
 ۱۔ عالم کے قیدین نے اس وجہ سے لگائی ہے کہ عالم مگر اسوا اللہ اور کل موجودات ہیں اور شاعرہ کے
 نزدیک سب صفات خدا عالم کے سوا ہیں ۲۔ منہ

جس طرح اونگلی کی حرکت انگشتی کی حرکت پر سابق ہوتی ہے کیونکہ پہلی ہم اونگلی کی حرکت کا تصور کرتے ہیں پھر اسکی تبعیت میں انگشتی کی حرکت کا تصور کرتے ہیں اگرچہ دونوں حرکتیں ایک ہی زمانہ میں پائی گئیں مگر پھر بھی اونگلی کی حرکت علت ہونے کی جہت سے انگشتی کی حرکت پر مقدم ہوتی ہے۔
دوسرا سبق بالذات یعنی اسکی ذات خود پہلے ہونے کی مقتضی ہوا اسکو سبق بالطبع بھی کہتے ہیں جس طرح شرط کی ذات مشروط پر مقدم ہوتی ہے یا ایکٹ پر مقدم ہوتا ہے۔ فرق اس سابقیت اور اس سابقیت میں جو سابق میں مذکور ہوئی یہ ہے کہ قسم اول میں اس کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہوتا ہے بخلاف اس قسم کے کیونکہ ایک کے وجود سے دو کا وجود لازم نہیں آتا۔
تیسرا سبق بالرتبہ ہے محسوسات ظاہری میں مثال اسکی یہ ہے کہ جس طرح امام کا محراب عبادت میں موم پر مقدم ہونا ہے اور عقل میں تقدم بالرتبہ کی مثال یہ ہے جیسے جنس نوع پر مقدم ہوتی ہے۔ چوتھا سبق بالشرف ہے جس طرح استاد عالم کا شرف اس کے شاگرد پر ہے یا بیٹی کا تقدم اسکی امت پر ہے۔
پانچواں سبق بالزمان جس طرح باپ کے وجود کا مقدم ہونا بیٹے کے وجود پر یا عدم شے کا سابق ہونا اس کے وجود پر ہے جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہی کہ بوجہ اول یہ ممکن نہیں کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم اس معنی سے حادث ہوں جو معنی امی متکلمین تم بیان کرتے ہو کیونکہ عدم علت سبب جو نہیں ہو سکتا

اور بوجہ ثانی بھی ممکن نہیں کیونکہ اوہیں سابق اوس چیز کے ساتھ جس پر
وہ صادق ہی جمع ہو سکتا ہو ووجود عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور تیسری
اور چوتھی وہیں یعنی تقدم بالرتبہ اور تقدم بالوضع بھی نہیں ہو سکتیں
جیسا کہ ظاہر ہی اور چوتھی وجہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم وجود سے اشراف
نہیں ہو جب یہ چاروں وہیں تمھارے دعوے کے موافق نہ ہوں تو پانچویں
وجہ کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی پس معنی اس وقت میں یہ ہو گئے کہ اوسکے
عدم کا زمانہ اوسکے وجود پر سابق ہو اور زمانہ مستلزم حرکت ہی کیونکہ زمانہ
مقدار حرکت کا نام ہو اور حرکت مستلزم جسم ہی کیونکہ حرکت جسم ہی کو عارض
ہوتی ہو اور حادثات اس بات کا مستلزم ہی کہ اوس پر کوئی دوسرا حادث سابق ہو
پس اگر یہ سلسلہ اسی حادث تک ختم ہو جس پر عدم نہ سابق ہو تو یہ ثابت ہو جائیگا
کہ وہ تفسیر جو حادث کی گئی ہو وہ ہر ہر واحد اجزاء عالم کے لیے ثابت نہیں ہو
اور اگر یہ سلسلہ ختم نہ ہو تو وجود اسی حادث کا ثابت ہو گا جس کے لیے اول
نہو گا حالانکہ تم نے اس بات کا حکم کیا ہی کہ حادث کے لیے اول ہوتا ہی اور
جب یہ امور باطل ٹھہرے تو یہ ثابت ہو گیا کہ حدوث بالنسبہ ہر ہر جزو عالم
کے بمعنی مذکور ثابت نہیں ہو اور اسکا ثبوت کہ نسبتہ کل عالم کے بھی حدث
بمعنی مذکور ثابت نہیں ہو یہ ہی کہ زمانہ ایک جزو اجزاء عالم سے ہو یا نہیں
شق ثانی محال ہی کیونکہ اگر شق ثانی ثابت ہو تو زمانہ عین واجب الوجود ہو

کیونکہ عالم تھائے نزدیک وہ ہی جو خدا کے سوا موجود ہی پس عالم غیب جناب باری
 ہو گا عین واجب الوجود ہو گا اور اول شق بھی محال ہی کیونکہ عالم کے وجود پر
 اگر اس کا عدم زمانا مقدم ہو تو لازم آتا ہی کہ زمانہ اپنے نفس پر مقدم ہو حالانکہ
 شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا محال ہی اور جب حادث کی تفسیر بمعنی مذکور نہ تو
 ہر ہر واحد کے لیے اجزاء عالم سے ثابت ہوئی نہ کل عالم کے لیے ثابت
 ہوئی تو اب ضرور ہو گا کہ حادث کی تفسیر ایسے معنوں سے کی جاوے جو اس
 معنی سے عام ہو اور وہ یہ ہی کہ حادث وہ چیز ہی جس پر کوئی غیر سابق ہو
 پس اگر سابق اور مسبوق جمع نہ ہو سکیں تو وہ حادث زمانے ہے اور اگر سابق
 و مسبوق کا اجتماع ممکن ہو تو وہ حادث ذاتی ہی پس معنی اوسکے یہ ہیں
 کہ ممکن اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہی اپنی ذات سے وجود کا مستحق نہیں ہی
 پس اگر وہ پایا جاوے تو اوس کا وجود غیر سے ہو گا پس استحقاق وجود کا موجود
 سے پہلے ہو گا کیونکہ جو امر ذاتی ہی وہ اوس امر سے مقدم ہی جو غیر ہے ہو
 اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ اپنی ذات سے مستحق وجود نہیں ہی اور یہ ہم نے نہیں
 کہا کہ وہ مستحق لا وجود ہی سبباً و سکا یہ ہی کہ اگر لا وجود کہتے تو وہ تلغ الوجود
 ہوتا حالانکہ وہ ممکن فرض ہوا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ اوسکو وجود کا موجود
 سے پہلے استحقاق ہو گا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مستحق وجود ہی سبباً و سکا یہ ہے
 کہ یہ لازم نہ آوے کہ جس ممکن کو استعداد وجود ہی مگر موجود نہیں ہی وہ

خارج ہو جائے کیونکہ وہ غیر مستحق وجود ہی اور جب ہم نے یہ معنی حدوث کے بیان کئے تو اب کوئی ممکنات میں سے عام اس سے کہ وہ قدیم ہو یا حادث ایسا ممکن نہ ہوگا جو ان معنوں سے متعین ہو اس حدوث میں درجہ ذات زمانی میں وہی فرق ہی جو عام اور خاص میں فرق ہوتا ہی کیونکہ حادث زمانی قدیم زمانی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور حادث ذاتی قدیم زمانی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہی بیان تک بیان قول حکماء تھا جو زمانہ کو اور عالم کو قدیم کہتے ہیں اور متکلمین عالم یعنی کل ماسوا اللہ کو حادث جانتے ہیں اسلئے انھوں نے اس کلام کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم تقدم کا انحصار انھیں چیزوں میں جنکو تم نے ذکر کیا ہی نہیں تسلیم کرتے کیونکہ انحصار کی کوئی دلیل نہیں ہی اور اگر تم یہ کہو کہ استقرار اور تفحص تام اسکو بتلاتا ہی کہ تقدم کی قسمیں بعض اوقات قسموں کے جوہم نے ذکر کی نہیں پائی جاتی ہیں تو اولاً ہم کہیں گے کہ تفحص تام واستقرار امر ظنی ہی اور وہ مفید یقین نہیں ہی اور علاوہ اسکے ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر ایک قسم اور تقدم کی نکلتی ہی جو ان پانچوں قسموں میں سے نہیں ہی بلکہ علاوہ اسکے ہی جو تم نے بیان کی ہیں وہ تقدم بعض اوقات زمانہ کا بعض اوقات زمانہ پر ہی جیسے کل کا تقدم آج پر کیونکہ تقدم کل کا آج پر علت ہونے کے سبب سے نہ ہونے سے نہیں ہی اول یہ کہ اگر تقدم بالعلیۃ ہوتا تو معدوم کی تاثیر وجود میں لازم آتی کیونکہ کل گذشتہ

روز کا نام ہی جو معدوم ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ ظاہر ہی دوسری وجہ یہ ہی
 کہ زمانہ کے اجزاء مساوی اور برابر ہیں اور یہ محال ہی کہ جو چیزیں ماہیت
 میں مساوی ہوں اور ان میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں
 اور یہ تقدم ذاتی بھی نہیں ہی اولاً اس وجہ سے کہ اجزاء مساوی ہیں پس
 کیونکہ ہو سکتا ہی کہ بعض اجزاء کو ذاتی تقدم حاصل ہو جیسا کہ بیان ہوا۔
 دوسرے اس وجہ سے کہ دو مضافوں کا وجود میں یہاں اجتماع لازم آتا ہی
 اور وہ محال ہی اسلئے کہ امکان اوسکا تقدم ذاتی سے ہی تقدم زلنے سے
 نہیں ہی کیونکہ اگر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہو اور
 اس میں اوسی طرح یہاں تک کلام کیا جائے کہ تسلسل لازم آئے اور وہ
 محال ہی اور یہ تقدم تقدم بالشرف بھی نہیں ہی کیونکہ اجزاء شرف میں اپنی
 حدود میں باہم مساوی ہیں جس طرح کا شرف ایک چیز زمان کو
 حاصل ہی اوسی طرح دوسرے چیز زمان کو بھی حاصل ہی اور یہ تقدم بالوضع
 بھی نہیں ہی اور یہ ظاہر ہی پس کوئی اور قسم ہوگی جو ان پانچوں قسموں
 کی غیر ہوگی اور وہ قسم تقدم بہ تقدیر زمان ہی جب یہ امر قرار پا چکا تو تقدم
 عدم کا وجود پر تفسیر حادث میں اوسی معنی سے ہوگا پس عالم اور اجزاء عالم
 دونوں کے تقدم کے لیے تقدم عام ہوگا اور یہی کلام باری تعالیٰ کے
 عالم پر مقدم ہونے میں ہوا وہ یہ ہی کہ ہم اوس مقدار کو جسکو تم زمانہ کہتی ہو

فرض کریں تو باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو گا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم میں مقدر فرض ہو کسی ایسے زمانہ کا وجود شرط نہیں ہی جو خارج میں موجود ہو جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے میں جو خارج میں موجود ہو بلکہ وہم میں موجود ہو کچھ مضائقہ نہیں ہی اور ایسا تسلسل بھی محال نہیں ہی۔

بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونوں اعتبارات عقلی ہیں جو ذہن میں اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوپر غیر کو تقدم ہی یا اس کے عدم کو اس پر تقدم ہی او سکا غیر او سپر مقدم نہیں ہی یا او سکا عدم او سپر مقدم نہیں ہی پس وہ دو عبارتوں کے اعتبار جو اول میں بیان ہوئے ہیں وہ حدوث و کثابت کہنے والے ہیں اور وہ دو عبارتوں کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہیں اس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے نہیں ہیں جو اشیاء میں ہوتے ہیں اس میں فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی کیونکہ انھوں نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور میں سے ہی اور بعض اشاعرہ نے بھی اس بات میں مخالفت کی ہی اور ان کا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت حقیقی ہی محققین کی دلیل یہ ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباری ہی نہ ہوں

تو تسلسل لازم آوے گا یا یہ بات لازم آوے گی کہ شے اوس چیز سے متصف ہو جو
اوس کے منافی ہو اور لازم کی دونوں قسمیں باطل ہیں پس ملزم بھی باطل ہوگا
بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہ ہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی میں واسطہ نہیں ہو اور جو چیز خارج میں موجود ہے
وہ یا حادث ہے یا قدیم ہے پس حدوث و قدم دونوں یا حادث ہوں گے یا قدیم
ہوں گے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آئے گا کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو اور
اگر قدیم ہو تو اوس کے لئے ایک اور قدم ہوگا اور ہم اوس قدم میں اسی طرح یہاں تک
کلام کریں گے کہ تسلسل لازم آئے گا اور اسی طرح ہم حدوث میں بھی اپنی تقریر جاری
کریں گے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث
ہو تو اوس کے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہاں تک اوس حدوث میں کلام
کریں گے کہ تسلسل لازم آئے گا۔ اس دلیل میں یہ نظر کی گئی ہے کہ جائز ہے کہ
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو
پس اس وقت میں تسلسل لازم آوے گا۔ دوسرے یہ کہ جبکہ دونوں ذہنی ہوں گے
تو ذہن میں ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونس کے لیے حدوث یا قدم عارض ہو
پس بعینہ وہی خرابی لازم آوے گی جو اونس کے خارجی فرض کرنے میں لازم آتی ہے
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت میں اگر تسلسل لازم آوے گا
تو امور اعتباری میں لازم آئے گا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

فرض کریں تو بار تعالیٰ کے ساتھ موجود ہوگا اور ایسی زمانہ کے لیے جو ہم
میں مقدر فرض ہو کسی ایسے زمانہ کا وجود شرط نہیں ہی جو خارج میں
موجود ہو جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے
میں جو خارج میں موجود نہ ہو بلکہ وہ ہم میں موجود ہو کچھ مضائقہ نہیں ہی اور
ایسا تسلسل بھی محال نہیں ہی۔

بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونوں اعتبارات عقلی ہیں جو زمین
میں اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا
اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوپر غیر کو تقدم ہی یا اس کے عدم کو اس پر تقدم ہی
اس کا غیر اوپر مقدم نہیں ہی یا اس کا عدم اوپر مقدم نہیں ہی پس وہ
دو عبارتوں کے اعتبار جو اول میں بیان ہوئے ہیں وہ حدوث و ثبات
کرنے والے ہیں اور وہ دو عبارتوں کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہیں
اس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے
نہیں ہیں جو اشیاء میں ہوتے ہیں اس میں فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی
کیونکہ او بخون نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور میں سے ہی اور بعض
اشاعرہ نے بھی اس بات میں مخالفت کی ہی اور ان کا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت
حقیقی ہی محققین کی دلیل ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباری ہی نہ ہوں

تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شے اوس چیز سے متصف ہو جو
اوسکے منافی ہو اور لازم کی دونوں قسمیں باطل ہیں پس ملزوم بھی باطل ہوگا
بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہ ہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی میں واسطہ نہیں ہے اور جو چیز خارج میں موجود
وہ یا حادث ہے یا قدیم ہی پس حدوث و قدم دونوں یا حادث ہونگے یا قدیم
ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہے کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو اور
اگر قدیم ہو تو اوسکے لئے ایک وقت قدم ہوگا اور ہم اوس قدم میں ہی طرح یہاں تک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا اور اسی طرح ہم حدوث میں بھی اپنی تقریر جاری
کریں گے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث
ہو تو اوسکے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہاں تک اوس حدوث میں کلام
کریں گے کہ تسلسل لازم آئیگا۔ اس دلیل میں یہ نظر کی گئی ہے کہ جائز ہے کہ
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو
پس اس وقت میں تسلسل لازم نہ آویگا۔ دوسرے یہ کہ جبکہ دونوں ذہنی ہونگے
تو ذہن میں ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونسکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو
پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونسکے خارجی فرض کرنے میں لازم آتی رہی
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت میں اگر تسلسل لازم آویگا
تو امور اعتباری میں لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

قطع ہو سکتا ہی مگر امور خارجی میں یہ بات نہیں ہے۔

بحث احکام قدیم و حادث

اس بحث میں دو مسئلہ ہیں۔ اول مسئلہ یہ ہے کہ قدیم پر عدم جائز نہیں ہے کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہی تو ظاہر ہے کہ اوسپر عدم ناجائز ہی اور اگر نکل الوجود تو یہ ممکن یا واجب الوجود سے مستند ہو گا یا نہ ہو گا اگر واجب الوجود سے مستند نہ ہو گا تو تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور اگر واجب الوجود سے مستند ہو گا تو اسکی نفی سے واجب الوجود کی نفی لازم آویگی اور وہ بھی محال ہے کیونکہ معلول کی نفی سے علت کی نفی لازم ہے اور واجب الوجود کی نفی خلاف مفروض محال ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہر حادث کے لیے کوئی مؤثر ضرور ہے اور یہ امر ایسا بدیہی ہے کہ ہر صاحبِ دراک اپنی طبیعت سے اوسکو پاتا ہی یہاں تک کہ حیوان بے زبان اگر کسی لکڑی کی آواز کو محسوس کرتا ہی تو اپنی چال تیز کر دیتا ہی اگرچہ وہ کسی کو نہ دیکھے اور یہ امر صرف اسی وجہ سے ہے کہ اوسکی طبیعت میں یہ امر جاگزین ہے کہ وہ آواز جو لکڑی کی حادث ہوئی ہے تو کسی حادث کرنے والی ہی کے سبب ہے اور حادث کے مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر یہ دلیل ہے کہ حادث ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ مؤثر کا محتاج ہی پس نتیجہ یہ نکلا کہ حادث مؤثر کا محتاج ہی مقدمہ اول اس طرح ثابت ہے کہ حادث وہ ہے جو پہلے موجود نہ تھا پھر موجود ہوا پس کبھی وہ عدم سے موصوف ہوا اور کبھی وجود سے پس وہ

ضرور عدم و وجود کے قبول کی قابلیت رکھتا ہے اور اگر قابلیت اس انصاف کے نہ ہوتے تو اس کا وجود محال ہوتا اور ممکن وجود و عدم سے متصف ہوتا ہی اور ماہیت ممکن کا وجود اور عدم سے متصف ہوتا بغیر اپنی اقتضاء ذاتی کی ممکن نہیں ہے اسی کو امکان ماہیت کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ جو حادث ہے وہ ممکن بھی ہے اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہے کہ جب ممکن کا وجود اور عدم دونوں اس کے ذاتی اقتضاء سے ہوا تو وجود اور عدم کی نسبت اسکی ذات کی طرف یکساں ہوگی اور جب یہ حالت ہوگی تو ضرور ہے کہ جب ذات ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہوگی تو مرجح کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ دونوں طرفین وجود و عدم کی جو مفروض ہیں ذاتی ہیں اور ممکن کی نسبت اول و دونوں کی طرف برابر ہی پس اول و میں سے ایک کو ترجیح دینا بغیر کسی مرجح کے محال ہے مثلاً ترازو کی دونوں پلے جب برابر فرض ہوں گے تو کسی وزنی شے کے جو ایک پلہ کو جھکا دے ایک پلہ کا جھک جانا ممکن نہیں ہے اور یہ بدیہی ہے اور محسوسات اور غیر محسوسات یعنی عقلیات میں اس کا حکم مساوی ہے محسوسات میں مثال و سکی ترازو کے پلوں سے بیان ہو چکی اور عقلیات میں مثال اس کے یہ ہے کہ جب کوئی مشکوک مسئلہ یعنی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے جس میں مثلاً نفع و ضرر کا پہلو مساوی معلوم ہوتا ہے تو اس میں بدوین مرجح کے کوئی حکم نہیں ہوتا ہے مثلاً پیاسے کے سامنے دو پانی رکھے جاویں

اور سب حیثیتوں سے وہ دونوں پانی مساوی حالت میں توجہ بدون وجہ کسی مرجح کے انسان کی فیاض اختیار نہ کر گیا مثلاً پانی کا قریب ہونا یا دہنی جانب ہونا جو جانب قویٰ ہی اور جبے و سرامقہ مہ بھی ثابت ہو گیا تو نتیجہ دلیل کا ثبوت ظاہر ہی پس خلاصہ دلیل یہ ہو گا کہ جو حادثہ ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج موثر ہی پس ممکن محتاج موثر ہی۔

بحث علت احتیاج

عقلاء نے اس مرین اختلاف کیا ہی کہ فاعل کی طرف سبب احتیاج کیا ہے حکماء کی رائے میں علت احتیاج بجز امکان کے اور کوئی شے نہیں ہی اور اسی کو محققین مثل علامہ حلی اور محقق طوسی نے اختیار کیا ہی اور متقدمین متکلمین کی رائے ہی کہ علت احتیاج بجز حدوث کے اور کوئی شے نہیں ہی اور ابو احسین بصری کی رائے میں علت احتیاج حدوث و مکان دونوں ہیں پس ہر واحد ان میں سے جزء علت ہی اور شیخ ابو الحسن اشعری اس بات کے قائل ہیں کہ علت احتیاج امکان بشرط حدوث ہی۔

محققین کئی دلیلوں سے اپنے مذہب مختار کو ثابت کرتے ہیں ایک یہ کہ ہر حادثہ ممکن ہی اور ہر ممکن علت موثر کا محتاج ہی جیسا کہ بیان ہوا اور جب یہ دلیل بدون ذکر حدوث کافی ہی تو ثابت ہی کہ علت احتیاج افضل امکان ہی و دوسرے یہ کہ ہم معنی امکان اور تساوی طرفین کا تصور

کرینگے تو ضرور ہی کہ اوسکو اپنی اوس انصاف میں جو وجود یا عدم کے ساتھ
 ہو کسی علت خارجی کی احتیاج ہوگی اگرچہ ہمکو اس ممکن کے حدوث کا خیال
 نہواور ہم اوس سے بالکل غافل ہوں پس اگر علت احتیاج حدوث ہوتا
 یا حدوث جزو علت ہوتا یا حدوث شرط علت ہوتا تو ہرگز ممکن کے مؤثر کی
 طرف احتیاج کا تصور بدون تصور حدوث نہوتا حالانکہ امر بالعکس ہے۔
 تیسرے یہ کہ اگر علت احتیاج حدوث ہوتا تو چند مرتبوں سے دور لازم
 آتا اور دور باطل ہی اسلئے ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ
 حدوث کیفیت وجود ہی کیونکہ حدوث وجود کا مسبوق العدم ہوتا ہے اور
 صفت اپنے موصوف سے مؤخر ہوتی ہے اور وجود جو اس صفت کا موصوف ہے
 وہ موجد کے ایجاد کرنے سے بالذات متاخر ہی کیونکہ معلول اپنی علت سے
 متاخر ہوتا ہے اور ایجاد موجود کی اوس احتیاج سے متاخر ہی جو اثر کو وجود
 میں مؤثر کی طرف ہے اور اثر کی احتیاج اپنی علت سے متاخر ہی پس اگر
 حدوث علت احتیاج ہوتا تو اپنے نفس سے چار مرتبہ متاخر ہوتا دو مرتبوں
 میں تاخر ذاتی ہے اور دو میں تاخر طبعی ہے پس لازم آتا ہے کہ مقدم
 اور متاخر ایک ساتھ ہوں اور خیال ہی چوتھے یہہ بدیہی ہے کہ مکان ہی
 سبب احتیاج مؤثر ہے اور اوس میں شک واقع ہونے کا سبب یہ ہے
 کہ اوسکے اطراف میں سے کوئی طرف خفی ہے اور اس سے کسی شے کا

علم بدیہی غیر بدیہی نہیں ہو جاتا۔

بحث مؤثر موجب مختار

دوسری تقسیم موجود کی موجب و مختار میں ہی اس طرح ہوتی ہے کہ مؤثر دو ہی قسموں میں منحصر ہو یا وہ مؤثر موجب ہی یا وہ مؤثر مختار ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ موجود یا تو غیر کے موجود کرنے میں مؤثر ہوگا یا غیر کا اثر ہوگا قسم اول میں یا یہ امر ممکن ہوگا کہ مؤثر چاہے تاثر کرے چاہے نہ کرے اور وجود کا فائدہ اوسکو دے یا نہ دے یا یہ امر ممتنع ہوگا اولیٰ فاعل مختار ہو اور دوسرا مؤثر موجب فاعل بالاضطرار مثل اشراق شمس اشراق نار ہی کیونکہ آگ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی شے کے جلانے سے باز رہے اور وہ جسکا وجود غیر سے مستفاد ہوا ہو وہ معلول ہے اور اس اصطلاح متکلمین میں علت کو موجب کہتے ہیں اور اثر کو موجود کہتے ہیں درحکار کی اصطلاح میں یہ دونوں علت و معلول سے موسوم ہوتے ہیں۔

بحث علت و معلول

یہ امر ممکن نہیں ہے کہ علت نفس معلول نہ ہو کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس اگر علت نفس معلول ہو تو شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اوسکا باطلان بدیہی ہی اور جب یہ باطل ہو تو دو امر اور باقی رہے ایک یہ کہ علت جزء معلول ہو دوسرے یہ کہ علت نہ جزء معلول ہو اور نہ عین معلول ہو۔

بلکہ معلول سے خارج ہو اگر علت جزء معلول ہوگی تو دو حال سے غالی
 نہیں یا تو وجود معلول اس علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل ہوگا
 اگر وجود معلول علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا تو وہ علت مادی ہی جیسے
 لکڑی کے تختے تخت کے لیے ہیں اور اگر وجود معلول بالفعل علت کے
 ساتھ ہو تو وہ علت صوری ہی جیسے تخت کے لیے شکل ہی اور اگر علت
 خارج ہو معلول سے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو وجود معلول اس سے
 ہوگا یا وجود معلول دیکھے لیے ہوگا اگر امر اول ہی تو اس سے علت فاعلی
 کہتے ہیں جیسے تخت کے لیے نجار علت فاعلی ہی اور اگر امر ثانی ہو تو وہ علت
 غائی ہی جیسے تخت کے لیے جلوس ہی اس مقام کے متعلق چند فوائد کا بیان
 مناسب ہے۔ اول یہ کہ علت کبھی تام ہوتی ہی کبھی ناقص ہوتی ہی اور علت
 تام کل اس چیز کا نام ہی جس پر وجود معلول موقوف ہو اور علت ناقص
 اس کل موقوف علیہ کے بعض کا نام ہی علت تام پر معلول کا وجود واجب
 ہو جاتا ہی مثلاً چاروں علتیں جبوقت پائی جاوینگی تو اسوقت وجود معلول
 ضروری ہو اور اسکا نام علت تام ہی اور ہر ہر علت علیحدہ علیحدہ
 تام نہیں ہی بلکہ علت ناقص ہی اس پر وجود معلول کا واجب نہیں ہوتا ہی
 اور کسی شے کے کل شرائط کا پایا جانا اور کل موانع کا شفی ہونا علت
 تام کے حکم میں ہی کیونکہ سب علتیں بھی شرائط وجود میں ہیں یہ دونوں

مقدم علت فاعلی اور علت مادی ہیں دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علت غائی اپنی
 ماہیت کے لحاظ سے معلول کی علت ہے کیونکہ علت غائی علت فاعلی کی
 علت ہے اس لیے فاعل کو جب تک کسی فعل کا پہلے سے ذہن میں تصور نہ ہوگا
 وہ اس فعل کو نہ کرے گا پس علت غائی وجود ذہنی ہیں اپنے معلول سے
 مقدم ہوگی اور اپنے وجود خارجی میں مؤخر ہوگی کیونکہ خارج میں اس کا
 وجود بعد اذن علتوں کے ہوتا ہے جبکہ یہ معلول ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ جو چیز
 مرکب ہو اس کے لیے ان چاروں علتوں کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہر ممکن
 کے وجود کے لیے ضرور ہے کہ اس کے لیے فاعل ہو اور غایت ہو اور ترکیب
 اس کی اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کے لیے مادہ ہو اور مادہ اس کے اجزاء کا
 نام ہو اور جب اجزاء ہوئے تو اجزاء کے لیے ایک جماعی ہیئت ہوگی
 یہ علت صوری ہوگی اور علت یا کسی چیز کی مقتضی بالذات ہوگی یا نہ ہوگی
 قسم اول کو علت بالذات کہتے ہیں جیسے سقمونیا جو حرارت کے زوال
 کے مقتضی ہے اور دوسری قسم کو علت بالعرض کہتے ہیں جیسے
 سقمونیا ٹھنڈک کے لیے کیونکہ گرمی کا زائل ہونا اس کی
 ذات کا مقتضا ہے اور اپنی زوال حرارت کے سبب سے
 برودت عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے سقمونیا برودت کے حصول
 کی علت ہے۔

بحث قسم معلول

معلول کی دو قسمیں ہیں ایک معلول شخصی اور دوسرا معلول نوعی معلول شخصی پر
 دو نام علتوں کا اجتماع جائز نہیں ہے کیونکہ علت تامہ اس کل کا نام ہے جو موقوف علیہ
 کسی شے کے وجود کا ہوا اور علت تامہ کسی شے کی جب موجود ہو تو اس کا وجود واجب
 ہوگا اور جس وقت اس کا وجود ایک علت تامہ سے واجب ہوگا اور وہ اس ج سے
 دوسری علت تامہ سے مستغنی ہوگی جس سے لازم آویگا کہ معلول دونوں علتوں سے
 اس وقت میں مستغنی ہو جائے جس وقت وہ دونوں کی طرف محتاج ہو اور
 یہ لازم باطل ہے اس لیے کہ یہ معلول بہ نسبت ہر ایک علت کے واجب ہوگا اور
 جس علت سے واجب ہوگا اس کے غیر سے مستغنی ہوگا پس اگر فرض کیا جائے کہ
 دوسری علت کے لئے بھی معلول میں کوئی تاثیر ہی تو وہ معلول اس علت کے
 سبب سے بھی واجب ہوگا اور پہلی علت سے مستغنی ہوگا پس لازم آویگا کہ معلول
 دونوں علتوں سے مستغنی ہو دراصل لیکہ دونوں کی طرف وہ محتاج ہی پس
 معلول مستغنی بھی ہوگا اور محتاج بھی ہوگا اور یہ ضلالت مفروض ہوا اور معلول
 نوعی پر یہ امر جائز ہو کہ اس پر بہت سی علتیں اس معنی سے جمع ہو جائیں کہ بعض
 افراد اس کے کسی علت سے واقع ہوں اور بعض معلول دوسری علت سے واقع
 ہوں جیسی ایک حرارت آگ سے اور دوسری حرارت آفتاب وغیرہ سے واقع ہو
 ہر ایک معلول علیہ علت سے واقع ہو مگر جب ہر ایک فرد کا علیہہ لحاظ

کیا جائے تو متنع ہی کہ اسکی علت کے ساتھ کوئی دوسری علت جو اسکی غیر جزو جمع ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ معلول کسی علت کا محتاج بھی ہو اور اس سے مستغنی بھی ہو۔

بحث معلول واحد

وہ معلول جو بہرہمت سے واحد ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے سبب کوئی ایسی علت ہو جو مرکب ہو تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہو تو اس امر سے ظاہر ہونا ممکن نہیں ہے کہ یا ہر جزو علت کو علیحدہ اس معلول میں تاثیر ہوگی یا اسکی کسی جزو میں تاثیر ہوگی یا نہ اس معلول میں تاثیر ہوگی اور نہ اس کے کسی جزو میں تاثیر ہوگی امر اول باطل ہے ورنہ لازم آویگا کہ معلول واحد شخصی پر متعدد علتیں جمع ہو جائیں اور اسکا باطل ہونا سابق میں بیان ہو چکا اور اسی طرح دوسری شق بھی باطل ہے کیونکہ شق ثانی اس بات کی مستلزم ہے کہ اس معلول کے اجزاء ہوں اور جب اجزاء ہوں گے تو معلول مرکب ہوگا حالانکہ وہ کل جہتوں کا واحد فرض کیا گیا ہے پس خلاف مفروض لازم آویگا تیسری شق جس میں بیان کیا گیا ہے کہ اجزاء علت کو معلول میں بالکل تاثیر نہیں ہے اور نہ اس کے اجزاء میں کہ اس حالت میں یا تو ان اجزاء کے اجتماع سے کوئی امر ایسا حاصل ہوگا جس کے اعتبار سے یہ معلول حاصل ہوگا یا ایسا نہ ہوگا اگر ایسا نہ ہوگا تو یہ معلول معلول علت مرکب نہ ہوگا کیونکہ ہر ہر واحد اجزاء علت کو اس معلول میں تاثیر نہیں ہے اور

نہ کسی چیز معلول میں تاثیر ہو اور مفروض یہ ہو کہ اجتماع اجزاء علت سے
 کوئی ایسا امر بھی نہیں ہوا جو اس معلول کا مقتضی ہو پس ضرور ہوگا کہ یہ
 معلول معلول علت مرکب نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہو کہ وہ معلول اس علت کا
 پس خلاف مفروض محال لازم آویگا اور اگر امر اول ہو تو لازم آویگا کہ وہ امر اجتماع
 اجزاء علت سے حاصل ہوا ہو وہی اس معلول کی علت ہو کیونکہ اوسیکے وجود و معلول
 موجود ہوا اور اوس کے معدوم ہونے سے مستغنی ہو جاویگا اور یہی مراد ہماری علت
 ہونے سے ہو اور اس وقت میں ہم اس کلام کرینگے اور کہیں گے کہ یہ امر حاصل جو علت قرار
 پایا ہی یا بسیط ہی یا مرکب ہو اگر بسیط ہی تو یا ان اجزاء مستغنی ہو گیا یا نہیں اگر مستغنی
 نہ ہوگا تو لازم آویگا کہ وہ ترکیب جو فرض کی گئی ہو وہ علت میں نہ ہو حالانکہ مفروض
 یہ ہو کہ ترکیب علت میں ہی پھر ہم کلام کو اس کیفیت کی طرف نقل کرینگے جو اس
 بسیط کے اجزاء سے حاصل ہونے میں واقع ہو اور کہیں گے کہ یا ہر واحد کو اجزاء سے
 اس بسیط میں یا اس کے اجزاء میں تاثیر ہو یا نہ اوس میں تاثیر ہو نہ اوس کے اجزاء میں
 تاثیر ہو اور یہ کلام یہاں تک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا پس اگر ان اجزاء سے
 مستغنی ہوگا تو ان اجزاء کی تاثیر معلول میں نہ ہوگی اور نہ علت بسیط میں ہوگی
 پس اس کے لئے کوئی مدخلیت تاثیر میں نہ ہوگی اور اگر وہ مرکب ہی تو ہم اوسکی
 کیفیت تاثیر میں کلام کرینگے کہ وہ کیونکر اس معلول بسیط میں مؤثر ہو اور اس میں
 بھی ہم وہی تقریر کرینگے جسکا ذکر اوپر ہوا ہی حاصل یہ ہوگا کہ یہ ممکن ہوگا

کہ معلول جو ہر جہت سے بسیط ہو علت مرکب ہی حاصل ہو تو یا اجتماع بہت سی علتوں کا معلول شخصی چہ لازم آویگا یا ترکیب وی چیز کی لازم آویگی جسکو بسیط فرض کیا ہو یا وہ شے جو مؤثر نہیں ہی اور سکو مؤثر ماننا پڑیگا یا خلاف مفروض لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور عقلی قسمین میں وہ سب باطل ہیں پس علت مرکب کی تاثیر معلول بسیط میں باطل ہی اور یہی مطلوب ہی۔

بحث تاثیر معلول

واضح ہو کہ معلول کا علت سے مؤثر ہونا بدیہی ہی اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ علت تامہ ہو اور معلول نہ پایا جائے کیونکہ اگر ایسا ہو تو ترجیح بلامرجح لازم آئے یا اس چیز کو جو علت تامہ نہیں ہی علت تامہ ماننا ہوگا اور دونوں باتیں محال ہیں بیان وسکایہ ہی کہ اگر معلول کا وجود وقت وجود علت تامہ نہ ہو بلکہ دوسرے وقت ہو تو کوئی اور علت اسکی ہوگی کہ دوسرے وقت معلول موجود ہو کیونکہ اوقات میں باہم مساوات ہی اور وہ دوسرے وقت کے اس وقت سے ترجیح ہوگی جسوقت علت تامہ موجود ہی یا کوئی اور علت نہ ہوگی اگر اول ہوگا تو ترجیح بلامرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر امر ثانی ہوگا تو جو علت تامہ فرض ہوئی ہی وہ علت تامہ نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہی کہ علت تامہ پر جو معلول کا واجب ہونا بدیہی ہی۔

بحث علت عدم وعدم علت

جب یہ امر ثابت و متحقق ہو کہ ممکن نہی ذاتی حیثیت سے نہ وجود کو چاہتا ہے نہ عدم کو چاہتا ہے کیونکہ ممکن کی ذات کی نسبت عدم وجود کی طرف یکسان ہو تو ضرور ہو کہ جب ممکن وجود سے یا عدم سے متصف ہو تو اس اتصاف کے لئے ایک خارجی مرجع کی ضرورت ہوگی جیسا کہ بالبراہت معلوم ہوا اور جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہئے کہ ممکن کے عدم کی علت ممکن کی علت کا معدوم ہونا ہے یعنی عقل میں اس کا عدم سے اتصاف ہو مثلاً اگر کہا جائے کہ وہ ممکن ہے کیونکہ نہیں ہے تو یہی جواب دیا جاوے گا کہ اس لئے وہ موجود نہیں ہے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے اس میں شک نہیں ہے کہ جب علت مرتفع ہو جاتی ہے تو معلول کا ارتفاع ضروری ہو مگر یہ امر کہ علت کے اوٹھ جانے سے بالذات معلول اوٹھ جاتا ہے یا معلول کا اوٹھ جانا اور معدوم ہو جانا کسی دوسرے امر کے سبب ہے ہی جو معلول کے ارتفاع کو لازم ہو اور اس امر پر کہ عدم علت علت عدم معلول ہو اور کسی اور امر کے سبب سے نہیں ہے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ معلول کا عدم نہیں جائز ہے کہ معلول کی ذات کے سبب سے ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو یا یہ عدم اس کی ذات کا مقتضا ہوگا پس ایسا معلول ممتنع ہوگا یا یہ عدم اس کا کسی اور امر کے سبب سے علاوہ عدم علت کے ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ وقت وجود علت اس کا وجود واجب ہو پیشتر اس امر کی جو علت کا غیر ہے عدم معلول میں اگر وقت وجود علت وجود ہو تو لازم آوے گا کہ یہ معلول اس نظر سے کہ اس کی علت وجود موجود ہی موجود ہو اور اس

نظر سے کہ اس کی علت موجود نہیں ہو وہ معدوم ہو اور یہ غلاف مفروض محال ہو اور ان دونوں میں کسی کو ترجیح بھی نہیں کیونکہ ہم نے علت وجود اور علت عدم دونوں کو علت تام فرض کیا ہے اور نہ عدم معلول کسی اور شے کے عدم کی طرف مستند ہو سکتا ہے پس جب شے معدوم غیر علت اور غیر اجزا و شرائط علت ہو کیونکہ انوار علت اور اجزا و شرائط علت ممکن کو اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی ہاں اگر شرط یا جز علت معدوم ہو تو عدم معلول عدم شرط علت وعدم ہر علت سے سبب ہوگا اور جب ممکن کو ان چیزوں کے غیر کی طرف کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوتی تو اس کے معدوم ہونے سے وہ معدوم بھی نہ ہوگا اور یہ امر یہی ہے پس ممکن علت کی طرف محتاج ہے اگر علت موجود ہوگی تو وجود میں مؤثر ہوگی اور اگر معدوم ہوگی تو اس کا اثر بھی معدوم ہوگا اور معلول موجود نہ ہوگا۔

حکیم محقق نصیر الدین طوسی قواعد میں لکھتے ہیں کہ عدم علت مثل علت عدم معلول ہے یہ مثل کی لفظ اس لیے ہے کہ وہ خود بہ سبب سبب کے کہ معدوم ہی حقیقی علت نہیں ہو سکتی پس بجز اس کے اور نہیں کہا جاسکتا کہ مثل اس کے ہے۔

بحث الصفات علیت و معلولیت

علیت اور معلولیت ان صفتوں سے ہیں جو صفتیں اعتباری ہوتی ہیں اور خارج میں موجود نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے خارج میں موجود فرض کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے اور جب یہ صفات اعتباریہ ہیں سے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو وجود سے

تفسیر کرین یا عدم کے ساتھ تعبیر کرین جیسے عدم ملکات کیونکہ اس طرح کے جو
عدم ہیں جن میں امتیاز بوجہ اضافات وغیرہ ہوتا ہی اور انکی یہی حالت ہوتی ہی
کہ انکا عدم کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہی اور وجود کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہے
جیسی حالت ہو اسی سبب سے ایسے عدموں کو حال کی اعتبار ہی جس طرح وہ ہو کر
محل کی اعتبار ہی اور جب کہ ایسے عدموں میں باہمی امتیاز حاصل ہی تو یہ جائز ہی
کہ ان عدموں میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں جیسا کہ ہم بیان
کر چکے ہیں کہ عدم علت معلول علت عدم معلول ہی اسی طرح عدم شرط علت
عدم مشروط ہی اور اسکے مثل جو چیزیں ہیں ان سب میں اسی طرح کے اعتبارات ہوں گے۔

بحث دوم

دور وہ ہی جو دو چیزوں میں سے ایک شے دوسری شے پر اسی حیثیت سے
موقوف ہو جس حیثیت سے دوسری شے اوپر موقوف ہی جب یہ معلوم ہو اتنا جاننا
چاہیے کہ اگر یہ توقف ایک ہی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (آ) کا توقف (ب) پر
اور (ب) کا توقف (الف) پر ہو گا تو اسکو دور مصرح کہیں گے اور اگر یہ
توقف کئی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (الف) (ب) پر اور (ب) (ج) پر
اور (ج) (د) پر اور (د) (پھر آ) پر موقوف ہو تو اسے دور ضم کہیں گے
یہ دونوں قسمیں محال ہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شے اپنے نفس سے
آپ مقدم ہو اور اسکا محال ہو نا بدیہی ہی کیونکہ جب کا وجود دوسرے کی وجود موقوف ہو گا

تو دوسرے کا وجود اس سے پہلے ہو گا اب اگر دوسرے کا وجود پہلے فرض ہو تو ایسے وقت میں اس کا وجود فرض ہو گا جب وہ موجود نہ تھا پس وجود اس کا اس کے وجود سے پہلے ہو گا کیونکہ علت کو وجود کو معلول کے وجود سے مقدم ہونا چاہیے اور یہ بھی لازم آوے گا کہ کوئی شے معدوم بھی ہو اور موجود بھی ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس وجہ سے کہ دور کا محال ہونا بدیہی سے ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے استحالہ پر اتفاق اور اجماع کر لیا ہو۔ میری رائے میں اس دور کو دور ابتدائی سے موسوم کرنا مناسب ہے کیونکہ ایک قسم دور معیت کی بھی ہے مثلاً دو لکڑیاں جب ایک دوسرے کے سہارے پر کھڑے کوڑی جاوین اور ایسا دور جائز ہو۔

بحث تسلسل

تسلسل سے غیر قنایہی اجزاء کا وجود ہے اور وہ باتفاق علماء و حکماء فی الجملہ باطل ہے لفظ فی الجملہ اس مقام پر اسوجہ سے ہم نے لکھی ہے کہ اعداد کا اس طرح کا تسلسل کہ ایک عدد کے بعد ایک عدد محض اختراع و ہم سے نامتناہی زمانہ تک زیادہ ہوتا جائے اس بحث سے خارج ہو جائے اسلئے کہ ایسا تسلسل محال نہیں ہے کیونکہ ایسا تسلسل فی الحقیقت موجود نہیں ہے بلکہ ایک مراعتباری ہے جو اعتبار کے قطع سے قطع ہو جاتا ہے اور جب معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ حکماء فی تسلسل کے استحالہ میں دو شرطیں بیان کی ہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس کے سب اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اجزاء کی اکائیوں میں

ترتیب حاصل ہو خواہ وہ ترتیب صنعی ہو جیسا کہ جسمام اور مقدار وغینہ ہوتی ہے۔
یا ترتیب طبعی حاصل ہو جس طرح علتون اور معلولون میں ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ
ایسا تسلسل جس میں یہ دونوں باتیں نہ پائی جائیں گی باطل نہ ہوگا اگرچہ اول
و دونوں امور میں سے ایک پایا بھی جائے اول مرے وہ فلک کی حرکتوں کا
غیر متناہی ہونا جائز کہتے ہیں کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں ایک ساتھ
موجود نہیں ہوتیں اگرچہ اول میں ترتیب ہی اور دوسری شرط سے وہ نفوس کے
غیر متناہی ہونے کے جواز کے قائل ہوتے ہیں کیونکہ اول میں دونوں ترتیب کو
تسمون میں سے ایک بھی نہیں ہوا سلیے کہ بعض نفوس بعض کے لئے علت
نہیں ہیں اور جب اول میں تخیز نہیں ہے تو اول میں ترتیب صنعی بھی نہیں ہے
اور جب اول میں نہ ترتیب صنعی ہے اور نہ ترتیب طبعی ہے تو اول کی عدم متناہی اور
نزدیک جائز ہے اگرچہ اول کے اجزاء وجود میں مجتمع ہیں مگر حکماء کا یہ قول ضعیف ہے
کیونکہ اول کوئی وجہ نہیں ہے۔

تنبیہ

خدائے ثبوت میں جس تسلسل کا ابطال مطلوب ہے وہ وہی تسلسل ہے جو علتون
میں اور معلولون میں ہوتا ہے وہ بالا اتفاق سب علماء کے نزدیک باطل ہے
کیونکہ ایسی علت و معلول کے سلسلہ میں سب علتیں اور معلول ایک ساتھ جمع
بھی ہیں اور اول میں ترتیب بھی ہے تسلسل کو ابطال کی بہت سی دلیلین

کتاب حکمت و کلام میں منقول ہیں مگر اوں میں سے کئی دلیلین محققین کے نزدیک زیادہ معتبر ہیں ایک دلیل اوں میں سے یہ ہے کہ اگر علل و معلولات میں تسلسل جائز ہو تو وہ مجموعہ جو اوں علتوں سے اور معلولوں سے حاصل ہوگا وہ بھی ممکن ہوگا کیونکہ وہ مجموع اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہی اور اجزاء اس کے غیر میں اس لیے کہ کل اور ہی اور جزو اور ہی اور جب مجموعہ علت و معلول کے اعداد کا ممکن ہی تو وہ اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہی اور جب ہر ہر واحد مجموعہ اور کل مجموعہ ممکن اور محتاج مؤثر ہی تو ہم کہتے ہیں کہ مؤثر اس مجموع کا یا تو خود نفس مجموع ہوگا یا اس مجموعہ کا کوئی جزو ہوگا یا وہ شے مؤثر ہوگی جو اس مجموعہ خارج ہی امر اول یعنی اس کے نفس کا اس میں مؤثر ہونا جائز نہیں ہی کیونکہ مؤثر کا مقدم ہونا واجب ہی اس لیے کہ یہ مؤثر علت ہوگا اور علت کا معلول سو مقدم ہونا واجب ہی پس لازم آویگا کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی اور دوسرا امر یعنی اس مجموعہ کی کسی جزو کا اس مجموعہ میں مؤثر ہونا بھی جائز نہیں ہی کیونکہ جو مجموعہ میں مؤثر ہوگا وہ اس مجموعہ کے ہر جزو میں بھی مؤثر ہوگا ورنہ علت مجموعہ ہوگا اور منجملہ اوں اجزاء کے یہ جزو بھی ہی جو مؤثر فرض ہوا ہی پس یہ جزو اپنے نفس میں مؤثر ہوگا اور اپنی علتوں میں بھی مؤثر ہوگا کیونکہ ناقصا ہی سلسلہ فرض ہوا ہی اور ہر جزو ایک جزو کی علت اور دوسرے جزو کا معلول فرض ہوا ہی اور جب یہ

جزء و اپنی نفس میں اور اپنی علتوں میں مؤثر فرض ہوگا تو دور لازم آویگا اور اسکی
 بطلان میں شک نہیں ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور جب دو نون باطل ہوئے تو
 ضرور ہوا کہ اس مجموعہ ممکنات سے خارج کوئی مؤثر ہوا و جب مجموعہ ممکنات سے
 خارج مجز و واجب الوجود کے کوئی شے موجود نہیں ہی تو ضرور ہی کہ اس مجموعہ ممکنات کا
 مؤثر واجب الوجود ہوا و جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں علت مؤثر کا محتاج
 نہیں ہی تو ضرور ہی کہ سلسلہ مجموع علت معلول ممکنات کا واجب الوجود پر قطع ہوا و یہی مطلوب ہے
 یہاں ایک نظر کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے جب مؤثر خارج فرض کیا تو اس سے یہ
 لازم نہیں آتا ہے کہ وہ خارج مجموع علت و معلولات سے واجب الوجود ہو کیونکہ
 یہ جائز ہے کہ مجموع سلسلہ سے مؤثر خارج ہو مگر مجموع ممکنات سے نہ خارج ہو پس جائز ہے
 کہ اس سلسلہ سے خارج کوئی ممکن ہو اور وہ ان سب کی علت ہو یا بعض کی علت کوئی
 اور ممکن ہو اور اس طرح یہ سلسلہ ناقض ہی ہو بلکہ بہت سے سلسلہ ناقض ہی ہوں بہر حال
 انقطاع سلسلہ لازم نہیں آتا پس ولی یہ ہے کہ کہا جائے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ مجموع
 سلسلہ میں جو مؤثر ہو وہ خارج ہو کیونکہ اگر وہ خارج علت سلسلہ کے ہوگا تو واجب
 ہوگا کہ وہ اس سلسلہ کی ہر ہر واحد کی علت ہو کیونکہ اگر کوئی جز اس سلسلہ کا بغیر ہو
 واقع ہوگا تو اس سلسلہ میں وہ جز نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ خارج
 اس مجموعہ کی ہر ہر جز کی علت ہوگا تو لازم آویگا کہ دو علتیں ایک معلول کی
 ہوں ایک دن میں سے وہ علت ہی جو خارج اس سلسلہ سے فرض ہوئی ہے

اور دوسری علت وہ ہے جو سلسلہ میں موجود ہے اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے
پس یہ ثابت ہوا کہ سلسلہ میں جو موثر ہے وہ سلسلہ سے خارج نہیں ہے پس اس وقت
میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلسل علتوں اور معلولوں کا ممکن ہے جو بہین سب ممکن ہیں
تو یا تاثیر شے کی اپنے نفس میں یا اپنی علتوں میں لازم آویگی یا اجتماع
دو علتوں کا معلول واحد پر لازم آویگا اور یہ کل امور محال ہیں اور جب
یہ امور تسلسل کے جائز فرض کرنے سے لازم آتے ہیں پس تسلسل محال ہوگا
اور یہی مطلوب ہے دوسری دلیل بطل تسلسل میں یہ ہے کہ اگر تسلسل اعداد جائز
ہو تو لازم آتا ہے کہ نامتناہی شے منقضی ہو جائے اور نامتناہی کا انقضا محال ہے اور جب
لازم باطل ہے تو لازم بھی باطل ہے بیان ہو سکا یہ ہے کہ مثلاً علت معلول کے سلسلہ
اعداد میں اگر بے نہایت علتیں اور معلول فرض ہونگی تو اس سلسلہ مفروضہ میں کسکی علت
یا معلول مثلاً معلول آخر کا وجود اس وقت تک ہوگا جب تک اسکو ماقبل کی تمام علتیں
اور معلول موجود ہو کہ معدوم نہ ہو جائیں اور جب انقضا کے اعداد نامتناہی محال ہے تو یہ
نتیجہ ثابت ہوگا کہ تسلسل محال ہے کیونکہ مسئلہ ہم محال محال ہے تیسری دلیل یہ کہ تطبیق کر
بیان ہو سکا یہ ہے کہ علت معلول کا سلسلہ بجز اس طریقہ کو قائم نہیں ہو سکتا کہ ہر جہ سلسلہ کا
باعبار اپنے ماقبل کے معلول ہوگا اور باعتبار اپنی مابعد کے علت ہوگا پس نفس لامرین ہے
وہ سلسلہ ہونگے ایک سلسلہ جملہ معلولوں کا اور ایک سلسلہ جملہ علتوں کا اور اس حالت میں ایک
معلول معین مثلاً معلول آخر سے ایک سلسلہ جملہ معلولوں کا اور اسکو ماقبل سے دوسرا سلسلہ

جملہ علتوں کا ہو گا اور ہم دونوں سلسلوں کے اجزاء کو اس طور سے تطبیق دینگے کہ ایک سلسلہ کے جزو اول سے دوسرے سلسلہ کے جزو اول کو اور اس کے دوسرے جزو سے دوسرے سلسلہ کے دوسرے جزو سے اور اس کے تیسرے جزو سے اس کے تیسرے جزو سے تطبیق دینگے اور اسی طرح ایک سلسلہ کے جزو کو ہم دوسرے سلسلہ کے مقابل جزو سے وہاں تک مطابق اور مقابل کرتے چلے جاوینگے جہاں تک یہ دونوں سلسلے چلے جاوینگے پس ایک سلسلہ ان دونوں سلسلوں کا بوجہ معلول آخر کو زیادتی کے ضرور چھوٹا ہو گا اور اس کا انقطاع ظاہر ہی کیونکہ اگر وہ منقطع نہ ہو اور ناتنا ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ سلسلہ زائد اور ناقص مساوی ہوں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی اور سلسلہ زائد بھی اس وجہ سے منقطع ہو گا کہ اس میں زیادتی بقدر متنا ہی ہوگی اور جو شے بقدر متنا ہی زائد ہو اس کا ناتنا ہی ہونا محال کیونکہ ناتنا ہی وہ نہیں ہی جو ایک محدود معین مقدار کو شامل ہو پس یہ ثابت ہوا کہ علت و معلول کا تسلسل بے نہایت باطل ہی اور جب سلسلہ علت و معلول کا بلا نہایت باطل ہی تو علتوں کے سلسلہ کا انقطاع واجب الوجود پر ضرور ہی یہ دلیل اس جہت سے عمدہ ہی کہ جو اشیا، ضبط وجود میں ہونگی اور سب کی لاتنا ہی محال ہوگی مثل حرکات افلاک و نفوس جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں جبکہ لاتنا ہی کے حکماء قائل ہیں اور اس دلیل میں شرط ترتیب طبعی مثل علت و معلول اور وضعی مثل اجسام کے بھی حاجت نہیں ہی اور حکماء کا ایسے

اثبات سے دلیل کا مشروط کرنا دلیل کو قبول کرنا نہیں ہی بلکہ اس امر کا اقرار
 کرنا ہی کہ یہ دلیل تسلسل کے ابطال میں قاصر ہی حالانکہ اس دلیل کو وہ ابطال
 تسلسل میں عمدہ جانتے ہیں اور جس طرح یہ دلیل جانب زل کی لاتنا ہی کو باطل
 کرتی ہی اسی طرح جانب بد کی لاتنا ہی کو بھی باطل کرتی ہی مگر مراتب اعداد
 سے یہ دلیل متعلق نہیں ہی مثلاً ہزار کا ایک عدد موجود فرض ہو پھر اس میں
 ایک عدد اور بڑھا دیا جائے اسی طرح بے نہایت تک اعداد بڑھاتے چلے
 جاویں وجہ اس کی یہ ہی کہ علاوہ اول عددوں کے جو ضبط وجود میں ہیں
 اعداد زائد کا بڑھانا اعتبارات وہی ہیں فی الحقیقت موجود نہیں ہیں پس
 انقطاع وہم سے انقطاع اعتبارات ہوگا اور عددی امور میں تسلسل محال نہیں ہی
 چونکہ دلیل برہان تضاد ہے بیان اس کا یہ ہی کہ اس میں شک نہیں ہی
 کہ علت معلول میں ایک ایسی نسبت ہی جس سے علتوں اور معلولوں کی
 تعداد کا مساوی ہونا واجب ہی اور وہ نسبت یہ ہی کہ جب کوئی شے علت
 ہوگی تو ساتھ اس کے معلول کا بھی موجود ہونا ضرور ہوگا اور جب کوئی شے
 معلول ہوگی تو ساتھ اس کے علت کا بھی موجود ہونا واجب ہوگا اور جب
 یہ قرار پایا تو اگر علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی ہو تو معلول آخر جا بھی
 کسی کی علت نہیں ہووا ہی اور اوپر تحت کے جانب معلولوں کا سلسلہ ختم
 ہووا ہی سلسلہ کے جملہ علتوں سے تعداد میں زائد ہووا یہ خلاف مفروض ہی

پس واجب ہے کہ معلول آخر کے مقابلہ میں جانب بالا ایک علت آخر ہو تاکہ علتوں اور معلولوں کی تعداد مساوی ہو اور جب ایک آخر علت ہوگی تو جانب بالا سلسلہ علت و معلول کا انقطاع واجب ہے گا اور یہی مطلوب ہے۔ میری رائے میں علت و معلول اور اسی طرح اُن امور کے تسلسل کے ابطال میں یہ دلیل نہایت عمدہ ہے جن میں نسبت تضاد یافتہ ہے۔

بحث واحد حقیقی

حکماء کا مذہب یہ ہے کہ جب علت ایسی ہو جو ہر جہت سے واحد ہو اور اسکے لئے متعدد آلات نہ ہوں نہ اسکے لئے متعدد شرائط ہوں نہ متعدد قابلیتیں ہوں یعنی جس میں کسی قسم کی کثرت نہ ہو حتیٰ کہ اعتبارات کے لحاظ سے بھی عقل و ہنر کثرت نہ فرض کرے تو اس سے ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہوگا۔ اس قاعدہ کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ قاعدہ صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو یہ قاعدہ آیا قادر مختار سے بھی متعلق ہو سکتا ہے جسکے متعدد ارادے ہوں یا اسکو ایک ارادہ سے متعدد اشیاء کا تعلق ہو جس طرح جناب باری ہی یا یہ قاعدہ قادر مختار سے متعلق نہیں ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ قادر مختار سے یہ قاعدہ متعلق نہیں ہے کیونکہ انسان سے متعدد آثار کا صدور ہوتا ہے اور ایک ارادہ سے بھی بہت سے آثار متعلق ہوتے ہیں پس جناب باری سے یہ قاعدہ متعلق نہ ہوگا کیونکہ جناب باری کے اگر متعدد ارادے نہ ہوں تو ایک ارادہ ادا کرنے سے متعدد آثار

ظاہر ہو سکتے ہیں۔ مشکلیں ان وجوہ سے دعویٰ حکما کو باطل اور اس قاعدہ کا
نقض کئی وجوہوں سے کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ جسمیت واحد حقیقی ہے اور وہ
علت تخیز بھی ہے اور علت قبول عراض بھی ہے یعنی یہ دو اثر ہیں جو ایک جسمیت
کی جانب مستند ہیں اگر کہا جائے کہ تخیز اور قبول عراض بہ سبب اعتبارات متعدّدہ
کے ہے یعنی قبول عراض اثر جسمیت باعتبار عراض کے ہے جو حال میں اور تخیز
باعتبار اوس چیز کے ہے جس میں جسمیت واقع ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ قابلیت
تخیز اور قابلیت قبول عراض جسمیت کی جانب مستند ہیں اور اس میں اعتبار
خیز کو دخل ہے نہ قبول عراض کو مداخلت ہے پس جسمیت کے دو اثر ثابت ہیں
اور اگر جسمیت کے واحد حقیقی ہونے میں کوئی کلام کرے اور کہے کہ اس میں جنس
وفصل ماہیت وامکان وغیرہ مختلف اعتبارات ہیں پھر کیونکر واحد حقیقی ہے
تو ہم کہیں گے کہ جمیع مافیہا جسمیت پر اطلاق واحد ہوتا ہے اور اوسکی طرف
دونوں اثر مستند ہوتے ہیں اور یہی معنی صدور کثیر عن الواحد کے ہیں۔
جواب سکایہ دیا گیا ہے کہ قابلیت حصول عراض و تخیز نسبتیں اور اضافتیں ہیں
اونکو قابلیت اثر ہونے کی نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ حکماء اضافتوں اور
نسبتوں کے خودی ہونے کے قائل ہیں جن میں قابلیت بھی داخل ہے
تو وہ کہیں گے کہ یہ دونوں قابلیتوں جسمیت کی طرف مستند نہیں ہیں بلکہ
ایک باعتبار مادہ دوسرے باعتبار صورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ

نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ سہداء اول محاذات متعددہ کا ہی جو نقاط محیط دائرہ کو اس سے حاصل ہیں حالانکہ وہ واحد حقیقی ہی۔

اسکایہ جواب دیا گیا ہے کہ محاذات امر اعتباری ہی خارج ہیں اور اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔ معلول ہونے کی قابلیت نہیں رکھتی اور اگر اسکا موجود خارجی ہو تا تو تسلیم بھی کیا جائے تو محاذات دو نقطوں کی ایک اصناف ہی جو دونوں کی محاذات کے سبب قائم ہی اس صورت میں بھی قیام اصناف میں محاذات کو دخل ہو ا بہر صورت نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ فاعل محاذات بلا دخل غیر نہیں ہو سکتا یعنی جس حیثیت سے کہ وہ فاعل ایک محاذات کا ہی اس حیثیت سے کہ وہ فاعل دوسری محاذات کا نہیں ہی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ جو شے علت سے صادر ہو اس کے لئے ایک جو دار ایک ماہیت دو چیزیں ضرور ہیں اور یہ دونوں معلول ہیں اور جب یہ ثابت ہوا تو ضرور ہی کہ جو شے علت سے صادر ہو تو ضرور ہو اگرچہ علت اسکی واحد حقیقی ہو۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ وجود و ماہیت بحسب خارج متعدد موجود ہیں بلکہ زیادتی وجود کی ماہیت پر بحسب ذہن ہو اور اگر یہ مان بھی لیا جاو تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ دونوں معلول ہیں بلکہ معلول یعنی اثر فاعل صرف وجود ہی یا فقط ماہیت کا وجود سے اتصاف ہی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر واحد کا صرف واحد ہی معلول ہوتا تو ایک ہی سلسلہ معلولات کہتا

یعنی ایک علت سے صرف ایک معلول اور اس سے صرف دوسرا اور دوسرے سے فقط تیسرا معلول ہوتا اور بجز ایک سلسلہ کے اور کوئی سلسلہ نہ پایا جاتا اور یہ بالضرورۃ باطل ہی کیونکہ متعدد سلسلہ موجود ہیں۔ جواب دیا گیا ہی کہ یہ تو اوسوقت میں لازم ہوتا کہ جب معلول کے سلسلہ میں سے ہر معلول کو ہم حقیقی کہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معلول اول میں باوجود اسکے کہ وہ ایک ہی جہات و اعتبارات متعدد ہیں اور وہ جہات و اعتبارات اوسکا وجوب بالغیر اور اوسکا وجود اور اوسکا امکان ذاتی ہی۔

امام فخر الدین رازی نے اوسپر یہ اعتراض کیا ہی کہ وجود اور وجوب امکان اعتبارات عقلی ہیں وہ اسکی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کہ اون اشیا کی علت ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جواب اوسکا محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ یہ اعتبارات مستقل علتیں نہیں ہیں بلکہ شرطیں اور حیثیتیں ہیں جنسے احوال علت کا مختلف ہوتا ہی وہاں یہ اعتراض بھی کیا گیا ہی کہ اگر اس طور کی کثرت اعتباری صدور معلولات متعدد کے لئے کافی ہو تو چاہیے کہ باری تعالیٰ شانہ مبدا بعض ممکنات متعددہ کا بلا واسطہ ہو اور بعض معلولات کا بواسطہ ہو اور یہ حکم باری تعالیٰ کے لئے ضروری نہ ہو کہ اس سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکیا کیونکہ سلبیہ اضافات کثیرہ کا تعلق جناب باری عزاسمہ سے ہی اسکا جواب حکماء کی جانب سے یہ دیا گیا ہی کہ سلوب اضافات کا ثبوت بعد ثبوت غیر کے ہی

پس اگر سلوب اضافات کو ثبوت غیر مبن دخل ہو تو دور لازم آتا ہے۔
 پس صدور کثرت سلوب اضافات سے محال ہے برخلاف اول اعتبارات کے
 جو معلول اول مبن ہیں اسکا جواب پھر معترض نے دیا ہے کہ سلوب اضافات کا
 ثبوت موقوف غیر پر نہیں ہے بلکہ تعقل سلوب اضافات موقوف ثبوت غیر پر
 پس دور نہیں ہے اسکا جواب یا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ سلوب و اضافات کے ساتھ
 نفس الامر میں حکم صحیح نہیں ہے مگر بعد ثبوت غیر کے کیونکہ سلب اقتضایہ ہے کہ
 کوئی مسلوب ہو اور اضافات کا حکم اوسوقت تک صحیح نہیں ہے جب تک کہ منسوب
 نہ ہو اور جب سلب اقتضایہ ثبوت غیر ہو اور اضافات کی نسبت بلا ثبوت غیر
 کے صحیح نہیں ہے پس ثبوت غیر کا حکم سلوب اضافات کی جانب تاج ہونا جائز
 نہیں ہے۔ علامہ قوشچی شرح تجرید میں کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ کسی غے کا کسی
 دوسری شے سے سلب ایک دوسرے کے تحقق پر اس طور سے موقوف نہیں ہے
 کہ طرفین متحقق ہوں مگر دو چیزوں میں اضافات کا تحقق بعد تحقق منسوب
 و منسوب الیہ کے ہے۔

حکماء ان وجہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہیں۔ وجہ اول یہ ہے کہ اگر
 واحد حقیقی سے دو معلول صادر ہوں تو ایک معلول کی مصدریت دوسرے معلول
 کی مصدریت کے متغایر ہوگی اسلئے کہ دو معلولوں کی مصدریت دو مغوم
 متغایر ہیں کیونکہ تعقل ایک کا بدون دوسرے کے ہوتا ہی اس حالت میں

اگر دونوں کے مفہوم واحد حقیقی کی ذات میں داخل ہوں تو ترکیب واحد حقیقی کی ذات میں لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر ایک خارج اور ایک نفس واحد حقیقی ہو یا دونوں خارج ہوں تو اسکے لئے ایک اور مصدریت کی ضرورت ہوگی پھر اس مصدریت کے لئے ایک اور مصدریت کی ضرورت ہوگی اسی طرح بلا نہایت کلام ہوگا پس تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے اس وجہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ وجہ صحیح ہو تو واحد حقیقی سے صدور ایک معلول کا بھی محال ہو کیونکہ واحد حقیقی سے اگر ایک شے صادر ہو تو مصدریت اسی شے کی اسکی منافی ہوگی کیونکہ وہ درمیان اس شے اور اسکے غیر کی نسبت ہے اور فسوب و فسوب لیه میں منافیہ ظاہر ہو پس اگر مصدریت جزو واحد حقیقی ہو تو ترکیب واحد حقیقی میں لازم آوے گی اور اگر خارج ہو تو اسکے لئے اور مصدریت لازم آوے گی پھر اس مصدریت میں ہم کلام کرینگے یہاں تک کہ وہی تسلسل لازم آوے گا جسکا تم نے ابھی ہی حکم کر دیا ہے یا یوں کہیں کہ صادر بیان دو چیزیں ہیں ایک وہ شے ہے جو واحد حقیقی سے صادر ہوئی ہے اور دوسری مصدریت اسی شے کی اور وہ تمہارے مطلوب کے خلاف ہے اور جواب ملی یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدریت علت کی ذات میں داخل یا خارج ہے بلکہ وہ اعتباری امر ہے جو محض ذہن میں فرض ہوتی ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے پس مصدریت ہی ترکیب واحد حقیقی میں

جو خارج میں موجود ہی لازم نہیں آتی اور جب کہ مصدر ریت ایک امر
اعتباری ہی تو اسکا تسلسل بھی محال نہیں ہے۔ حکماء کی جانب سے اسکا جواب یہ
دیا گیا ہے کہ یقیناً علت کا قبل معلول کے اپنی ذات سے موجود ہونا چاہیے
اور واجب ہے کہ علت کے واسطے معلول خاص کے ساتھ ایک ایسی خصوصیت ہو
جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہوتی ہے اگر وہ خصوصیت علت میں نہ ہو تو معلول خاص
کا وجود اور معلولوں سے اولی نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ
علت سے کوئی معلول نہ صادر ہو اسلیے علت کی نسبت سے کے ساتھ مساوی ہوگی
اس حالت میں اگر ایک صادر ہو اور سب نہ صادر ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آدگی
اور وہ محال ہے پس خصوصیت ثابت ہی پھر وہ خصوصیت خارج میں بھی ہو جو ہوگی
مثال دسکی آگ ہے جس سے دوسری شے کو حرارت پہنچتی ہے کیونکہ یہ ضرور ہے کہ آگ کو
جو خصوصیت حرارت کے ساتھ ہے وہ برودت کے ساتھ نہیں ہے جسکی وجہ سے
آگ سے حرارت صادر ہوتی ہے اور برودت صادر نہیں ہوتی پس مراد ہماری
اوس خصوصیت سے ہے جو واقع میں موجود ہے اور وجہ صدور ہے جس خصوصیت
کی جہت سے یہ معلول خاص علت خاص سے صادر ہوتا ہے اور یہ خصوصیت امر
اضافی نہیں ہے بلکہ پہلے وجود معلول سے ہے کیونکہ امر اضافی جو درمیان علت و
معلول ہوتا ہے وہ بعد وجود طرفین ہی اور یہ پہلے ہی سے علت کے ساتھ موجود
رہا کرتی ہے جسکے سبب سے ایجاد معلول ہوتا ہے اور مشکل یہ ہے کہ الفاظ میں سبب

عدم گنجائش کے تعبیر مقصود اچھی طرح سے نہیں ہو سکتی جب ہی تو خصوصیت پر بھی امراضانی ہونیکا اعتراض ہوتا ہی حالانکہ مقصود امراضانی نہیں ہو بلکہ ایک امراض مراد ہو جسکو معلول مخصوص کے ساتھ وہ ارتباط حاصل ہی جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہی اور اس حقیقت الفاظ کے سبب سے وہ کبھی خصوصیت سے کبھی ارتباط سے کبھی مصدریت سے تعبیر ہوتی ہی کبھی اسکو صدر کہتے ہیں کبھی علت کا اس حیثیت سے ہونا کہ معلول خاص کا صدور اس سے ممکن ہو مجازاً کہتے ہیں اور اطلاق مجازی ان الفاظ کا ان معنوں پر صحیح ہی جو قابل انکار نہیں ہی اس بیان سے اعتراض اور جواب دونوں دفع ہونگے کیونکہ معلول اگر ایک ہی تو اسکی مصدریت بمعنی مذکور عین ذات مصدر ہوگی برخلاف اسکے کہ معلول متعدد ہوں اسلئے کہ یہاں متعدد مصدریتیں ہونگی جو باہم غیر ہونگی جنکا واحد حقیقی کا عین ذات ہونا ممکن ہی نہیں ہو کیونکہ اسوقت میں واحد حقیقی کے لیے دو حقیقتیں مختلف لازم آتی ہیں واسطو کہ فرض یہ ہو کہ ایک ثنوی عین شے ہو اور غیر جو اس شے کا ہو وہ بھی اسکا عین ہو حالانکہ ظاہر ہو کہ انکی ماہیتیں ایک دوسرے کی غیر ہیں پس ضرور ہوا کہ واحد کے لیے دو مختلف حیثیتیں ہوں اسی طرح خارج میں فرض کرنے میں بھی وہی تباہی لازم آوے گی اگر معلول واحد ہو زمین کسی شے کا اس طور سے داخل ہونا یا خارج ہونا نہیں لازم آتا ہی جسکی وجہ سے ترکیب احد حقیقی میں یا تسلسل لازم آئے اس عذر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کیوں

جائزہ نہیں ہو کہ واحد حقیقی کے لئے خصوصیت اول امور متعددہ کے ساتھ ہو جو
ایک جہت میں شریک ہوں یا وہ امور ایک جہت میں شریک نہ ہوں مگر یہ خصوصیت
اوسکو بجز اول امور کے اور امور سے جو اول امور سے غیر ہیں نہ ہوسکتا ہے اور چونکہ
ساتھ خصوصیت ہی تمام صادر ہوں اور جن امور کے ساتھ وہ خصوصیت نہیں ہے
وہ صادر نہ ہوں اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ ہر ہر معلول کے ساتھ خصوصیت
ہونی چاہیے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ خصوصیت قطعاً موجود بھی ہو اور یہ قول
کہ مصدر ہی تو قطعاً موجود بھی ہوگی مسلم نہیں ہے کیونکہ اگر تم مصدر سے فاعل مراد
لیتی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اوس خصوصیت کا حقیقتہً فاعل ہونا واجب ہے
تاکہ وجود اوس کا لازم ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ فاعل واحد کے ساتھ ایک مرعدی ہو
جسکو معلول معین کے ساتھ خصوصیت ہو اور دوسرے معلول کو کسی اور مرعدی
کے ساتھ خصوصیت ہو جس خصوصیت سے اوس معلول کا وہ فاعل ہو اس
صورت میں خصوصیت مذکورہ حقیقتہً فاعل نہ ہوگی تاکہ وجود اوس کا خارج میں
لازم ہو بلکہ مجموعہ اوس سے اور اوس کے غیر سے ناخود ہی فاعل ہوگا اور اگر مصدر
وہ امر مراد لیا جائے جسکو صدر میں دخل ہی اور اوسکو ہم تسلیم بھی کر لیں کہ وہ
خصوصیت بمعنی مذکور مصدر ہی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدر بمعنی مذکور کا خارج
میں موجود ہونا بھی ضرور ہی نہیں کہا جاسکتا کہ خصوصیت کو وجود پر اثبات
مطلوب ہو تو ف نہیں ہے بلکہ تقدم خصوصیت مذکور کا معلول پر اثبات مطلوب ہے

کافی ہو کیونکہ اس تقدم سے واحد حقیقی میں کثرت لازم آتی ہو اگرچہ وہ کثرت اعتباری ہو اسلیئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر امور عددی کا تعدد موجب کثرت واحد حقیقی ہو تو لازم آتا ہو کہ اشیا کثیرہ کا سلب واحد حقیقی سے ممکن نہ ہو اور یہ باطل ہو اسلیئے کہ ظاہر ہو کہ باری تعالیٰ شانہ جسکو اس حکم از تم واحد حقیقی کہتے ہو اس سے بہت سے امور سلب ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو مبائن ذات ہیں اور انکا سلب ضروری ہو اور یہ جو کہا گیا ہو کہ سلب ہونا شے کا شے سے ایک امر عقلی ہو جسکا تحقق عقل میں بعد تحقق مسلوب مسلوب عنہ کے ہوتا ہو اسوقت میں واحد حقیقی جس حیثیت سے وہ واحد حقیقی ہو مسلوب عنہ اشیا کثیرہ کا نہ ہوگا کیونکہ اس طرح کے امر عقلی کا تحقق عقل میں بعد ثبوت مسلوب مسلوب عنہ کے ہوگا ثبوت مسلوب عنہ تنہا کافی نہیں ہو اسلیئے کہ جب دونوں پہلے سے ثابت ہوں تو تحقق عقل میں نہیں ہو سکتا برخلاف خصوصیت کے کہ اسکا وجود قبل معلول کے واجب ہو کیونکہ یہاں وہ قباحت نہیں لازم آتی جو ابھی بیان ہوئی اور واحد حقیقی میں کثرت نہیں لازم آتی اسکا دفع یہ ہو کہ واحد حقیقی مثل واجب تعالیٰ شانہ کی فی حد نفسه خارج میں سلب اضافات سے متصف ہو اگرچہ وہ سلب اضافات خارج میں متحقق نہ ہوں پس نفس اتصاف تعقل مسلوب مسلوب عنہ پر موقوف نہیں ہو بلکہ علم بالاتصاف دونوں کے تعقل پر موقوف ہو پس امر لازم نہیں آیا کہ خارج میں سلب کا جب تک تحقق نہ ہو عقل میں بھی نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد سے متعدد آثار جائز ہوتا تو متعدد آثار مستلزم
تعدد مؤثر نہ ہوتا اور استدلال متعدد اثر و ن سے متعدد مؤثر و ن پر صحیح نہ ہوا حالانکہ
عقل میں یہ استدلال راسخ و درست ہے کیونکہ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب
گرمی ہے اور جب پانی کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب سردی ہے تو ہم کو یقین ہو جاتا ہے
کہ طبیعت آگ کی پانی کی طبیعت کی غیر ہے پس ظاہر ہوا کہ جب حلول متعدد ہوں
تو علتیں بھی متعدد ہوں گی اور عکس نقیض ہو گا کہ جب علتیں متعدد نہ ہوں گی
معلوم بھی متعدد نہ ہوں گی جواب دے گا یہ دیا گیا ہے کہ تنایر طبیعت آتش و
آب سے جو استدلال کیا گیا ہے اس کا سبب تخلف ہی تعدد اثر نہیں ہے پس
جب ہم نے آگ کو دیکھا اور سردی کو جو پانی کے ساتھ ہے اس کے ساتھ نہ پایا
اور پانی کو دیکھا اور گرمی کو جو آگ کے ساتھ ہے اس کے ساتھ نہ پایا تو اختلاف
اثر سے معلوم ہوا کہ باہم ان میں منہایت ہے اور اسی سبب آگ کا اثر
سردی سے تخلف کرتا ہے اور پانی کا اثر گرمی سے تخلف کرتا ہے اگر ان میں
متعدد اثر بلا تخلف ہم دیکھتے تو ہم کو تعدد مؤثر پر ان سے استدلال
ممکن ہوتا اور یہ استدلال تمھارا وہی امر متنازع فیہ ہے پس استدلال تمھارا
صحیح نہیں ہے اور جب اصل ثبات صحیح نہیں ہے تو عکس نقیض بھی صحیح نہیں ہے۔
تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد حقیقی مصدر دو امر و ن کا ہو تو جماع نقیضین
لازم آتا ہے مثلاً واحد حقیقی مصدر (ا) اور پھر (ب) کا ہو تو مصدر

(د) اور (ب) کا ہو گا اور (ب) کا صدور نقیض صدور (د) ہی اور یہ اجتماع نقیضین ہی یہ وہ دلیل ہی جسکو حکیم بوعلی سینا نے بہمنیار کو اس وقت لکھی تھی جب کہ بہمنیار نے دلیل طلب کی تھی۔ امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ اس شخص سے عجب ہی جس نے اپنی تمام عمر منطق میں ایسے فنا کی کہ غلطی سے محفوظ رہے پھر اس مطلب اعلیٰ میں ایسی غلطی کری جو بچوں کی خندہ زنی کے لائق ہو کیونکہ ظاہر ہی کہ صدور (د) اور لا صدور (د) اجتماع نقیضین ہی اور صدور (د) اور صدور (ب) جو مصداق صدر الایہو اجتماع نقیضین ہیں بعض فاضل نے شیخ کے کلام کی یہ تاویل کی ہو کہ صدور (ب) سے مراد یہ ہو کہ صدور (ب) اس حیثیت سے ہو گا کہ عدم صدور (د) اس سے لازم آوے گا مگر یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ صدور (ب) ہی عدم صدور (د) انہیں ثابت ہوتا۔

بحث صادر اول و ملاء اعلیٰ حسب ای حکماء

حکماء ایسے موجود ممکن کے قائل ہیں جو نہ جسم ہی نہ جسم میں حال ہی نہ بزرگ جسم ہی بلکہ وہ ایسا جو ہر چیز جو اپنی ذات سے مادہ سے بالکل غیر متعلق ہو اپنی فاعلیت میں وہ آلات جسمانی کا محتاج نہیں ہو اور اسکو عقل مفارق سے سو سوم کرتے ہیں اور انکی رائے میں وہ ملائکہ و مقربین ہیں جنکا ذکر متواتر کتب سماوی اور اداویث انبیاء میں ہی اور ان وجوہ سے عقل کی وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہو کہ جب یہ ثابت ہو کہ واحد حقیقی جب علت ہو گا تو اس سے

ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہے اور باری تعالیٰ جمیع اعتبارات سے واحد ہے تو ضرور ہے کہ باری تعالیٰ شانہ سے ایک ہی معلول صادر ہوا ورنہ معلول وجود اور تاثیر میں مستقل ہوتا کہ سلسلہ معلولات اس سے قائم ہوا ورنہ یہ تفرار پایا جسم معلول اول نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ واحد نہیں ہے بلکہ وہ مرکب ہیولی اور صورت سے ہے اور مرکب کے صدور میں حدود و اجزاء لازم ہوئیں ہوتے اور صورت دو جزو ایک ساتھ بسیط حقیقی سے صادر ہونگے اور یہ خلاف مفروضہ کی اور عرض بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا وجود مستقل نہیں ہے بلکہ اس کا وجود موقوف محل (یعنی جسم) پر ہے اور وجود عرض قبل جو ہر حال ہے اور نہ مادہ معلول اول ہو سکتا ہے کیونکہ مادہ قابل محض ہے اس سے مستقل تاثیر نہیں ہو سکتی اور صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ تاثیر اس کی اس کے تشخص پر موقوف ہے اور تشخص اس کا موقوف مادہ پر ہے اس حالت میں مادہ اگر صورت کا معلول ہوگا تو تقدم شے علی نفسہ لازم آدیکھا اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا اثر موقوف بدن پر ہے اگر قبل بدن موقوف ہو تو تقدم شے علی نفسہ لازم آدیکھا یا یہ کہا جائے کہ تقدم مشروط کا شرط یہ ہوگا اور یہاں اس سے ثابت ہو کہ معلول اول بجز عقل کے کوئی اور شے نہیں ہے جو واحد ہے اور اپنے وجود و تاثیر میں مستقل ہے۔ اس حجت پر یہ اعتراض ہوئے ہیں۔

اولا یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ واحد حقیقی سے صد و معلومات متعدد محال ہو
 جیسا کہ بیان ہو چکا ہے دوسری یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ واحد حقیقی سے صد و معلومات متعدد
 محال ہو تو فاعل موجب یعنی بے اختیار سے صد و معلومات متعدد محال ہو گا اور باری تعالیٰ
 شانہ فاعل مختار ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ خدا کے ارادہ متعدد ہوتی ہیں
 یا خدا کا ایک ہی ارادہ ہی مگر اس سے متعدد امور متعلق ہو جاتے ہیں۔
 تیسرے یہ کہ اگر باری تعالیٰ شانہ فاعل موجب بھی تسلیم کر لیا جاوے
 تو یہ مسلم نہیں ہو کہ واحد سے سبب و احد کے صادر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جائز ہے
 کہ اس سے متعدد معلومات کا صدور اس طور سے ہو سکتا ہو کہ اس کے لئے
 حیثیتیں متعدد ہوں ان وجود مطلق کے کہ وجود خاص کو عارض ہوتا ہے اور
 یہ حیثیتیں اگرچہ عینی نہ ہوں بلکہ اعتباری ہوں مگر معلومات متعدد کے لئے وہ
 حیثیتیں شرطیں ہوں اور یہ حیثیتیں از قبیل سلب و اضافات ہوں جیسا
 کہ تم نے اے حکماء کہتے ہو کہ عقل اول میں وجود اور امکان اور وجوب
 بالغیر میں اعتبارات ہیں جن سے متعدد معلومات صادر ہیں اسی طرح
 باری تعالیٰ شانہ کے لئے جائز ہے کہ کچھ اعتبارات و حیثیات ہوں اگرچہ
 یہ امور اعیان میں نہ ہوں بلکہ اعتبارات ہوں جن کے سبب سے متعدد
 معلومات کا صدور واحد سے ممکن ہو

چوتھے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم ہولی اور صورت سے مرکب بھی بلکہ

ہم کہتے ہیں کہ جسم شے واحد ہی جیسا کہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ اگر بیوی موجود ہو تو جب جسم منقسم ہو تو اگر ایک کا بیوی لے لیتا وہ سرے کا بیوی ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک شے دو مکانوں میں ایک وقت میں ہو اور وہ محال ہے اور اگر بیوی دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو حادث ہوگا اور تسلسل لازم آوے گا کیونکہ اسی حکماؤں کہتے ہو کہ ہر حادث کے پہلے مادہ ہو پس جائز ہے کہ معلول اول جسم ہو جو شے واحد ہے۔

پانچویں یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ صورت اپنی شخص میں بیوی کی محتاج ہو پس جائز ہے کہ صورت معلول اول ہو۔

چھٹے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ بیوی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہو پس جائز ہے کہ بیوی معلول اول ہو اور یہ جو ہم نے کہا کہ بیوی تاثیر کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ وہ قابل محض ہے یہ بھی ممنوع ہے اس لیے کہ یہ کیون جائز نہیں ہے کہ بیوی اپنی اس قابل ہو اور کسی اور کی وجہ سے اسے تساقوت ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ معلول اول کے لیے واجب ہو کہ وہ موجود اور معلول اول کیونکہ جائز ہے کہ وہ از معلول کے جدا کر لیے واسطہ ہو پس جائز ہے کہ معلول اول نفس ہو اور اس کے واسطہ سے بدن صادر ہو۔

آٹھویں یہ کہ ہم اگر یہ بھی تسلیم کر لیں تو کیون جائز نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسا جو جسم نہ ہو اور بیوی اور صورت سے مرکب بھی نہ ہو مگر

دو چیزوں سے مرکب ہو جو مثل بیہولی اور صورت کے ہون اس وقت میں جائز ہوگا کہ اس جوہر مرکب کا ایک جز اول و دو جز اول میں سے صادر اول ہو جس سے کوئی دشواری لازم نہیں آتی۔

نوٹ یہ کہ اگر تسلیم بھی کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ نفس آلہ جسمانی سے تاثیر کرتا ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ بدن آلہ جسمانی کے بھی تاثیر کرتا ہو جس طرح خوارق عادات مثل معجزہ و کرامات و سحر میں تم (اسی حکماء) قائل ہو اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذات میں اور ذل میں جب طوہ کا محتاج نہ ہوگا تو وہی عقل ہی تو ہم کہیں گے کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ نفس کے کل افعال بدن پر موقوف ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ بعض افعال موقوف بدن پر ہوں اور بعض افعال موقوف بدن پر نہ ہوں اور عقل وہ ہی جس کے کل افعال موقوف کسی اور شے پر نہیں ہیں پس جائز ہے کہ صادر اول نفس ہو جس سے اول مرتبہ میں بلا بدن اس سے تاثیر ہو اور مرتبہ ثانی بدن کے ذریعہ سے اس کے افعال ہوتے ہوں یا کوئی ایسا جوہر معلول اول ہو کہ جب کسی اور امر خارجی کو اس سے تعلق ہو دوسرے معلول کا وجود اس سے ممکن ہو مگر عقل کی ماہیت سے اس کی ماہیت جدا ہو۔

دشورین یہ کہ کیوں جائز نہیں ہے کہ منجملہ صفات باری تعالیٰ شانہ کی کوئی صفت معلول اول ہو کیونکہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ باری تعالیٰ شانہ کی صفات اس کی ذات میں دو دوسری جہت حکما یہ ہے کہ جو جسم واجب الوجود نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر

واجب موجود جسم ہو تو جسم کے دونوں جزو یعنی ہیولی اور صورت کا کبھی موجود ہو گا اس لیے کہ کل کا جو موجود ہو اسکو لازم ہے کہ اس کل کے اجزاء کا بھی موجود ہو پس ایک ہی مرتبہ میں ایک سے زائد آثار باری تعالیٰ شانہ سے صادر ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ خلاف مفروض لازم آویگا اور اگر موجود جسم اور کوئی جسم ہو تو جسم کا اثر کسی جسم میں با مجاورت و قرب سے ہوتا ہے یا محاذات و مقابلہ سے ہوتا ہے جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہے کہ آگ اس شے کو گرم کرتی ہے جس سے مجاورت اور قربا و سکون ہوتا ہے اور آفتاب و سی شے کو روشن کرتا ہے جس سے مقابلہ و محاذی ہوتا ہے پس تاثیر جسم کے لیے ایک وضع خاص ضرور لازم ہے اس حالت میں اگر جسم موجود ہو تو ضرور ہے کہ فیضان اسکی صورت کا اس کے ہیولی پر کرے اس صورت میں لازم ہے کہ ہیولی کے لیے قبل صورت کی وضع خاص ہو تاکہ دوسرا جسم صورت کو اس پر فائض کرے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وضع ہیولی صورت سے ہے جو جہات میں پھیلی ہوئی ہے جسکے سبب سے وہ صاحب وضع ہے اور جب کہ وضع ہیولی موقوف صورت پر ہے پس تقدم ہیولی کا اپنی علت پر لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور موجود جسم کا کوئی جزو جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جزو جسم کا مستقل الوجود ہونا بدو اور اجزاء کے باطل ہے اور موجود جسم کا عرض بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا وجود بعد جسم کے ہی پس تقدم شے اپنے مقدم پر لازم آویگا اور موجود جسم نفس بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ نفس کے

افعال آلات جسمانیہ پر موتوت ہیں اگر نفس موجود جسم ہو تو لازم آتا ہے کہ شروط
کی تاثیر قبل اپنی شرط کے ہو اور وہ محال ہے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے
کہ محاذات وغیرہ سے فاعل کا جسم کے لئے موثر ہونا استقرار ناقص ہے پس جائز ہے
کہ کسی اور طرح سے جسم جسم کی علت ہو سکے اور اکثر جواب اس سے ظاہر ہیں جو
کچھ اس پہلے بیان ہو چکا ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ جسم کا موجود جسم ہو
کیونکہ جسم موجود یا حاوی ہو گا یا محوی ہو گا مگر نہ حاوی محوی کی علت ہو سکتا ہے
اور نہ محوی حاوی کی علت ہو سکتا ہے پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو ضرور
کہ حاوی محوی پر وجود واجب در وجود میں مقدم ہو کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ علت کا
معلول پر مقدم ہونا واجب ہے پس جب وی موجود اور واجب اعتبار کیا جاوے
تو محوی اس مرتبہ میں حاوی کے ساتھ موجود اور واجب نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا
مگر عدم خلا داخل حاوی میں اور وجود محوی اس حیثیت سے باہم ایک
دوسرے کو لازم ہیں کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے بلکہ یہاں تک
باہم لازم ہیں کہ تصور میں بھی اور ان میں تلازم ہے کیونکہ داخل حاوی میں جب
ہم تصور عدم خلا رکھیں تو تصور محوی لازم ہو گا پس اگر حاوی محوی کی علت
ہو تو خلا ممکن ہو گا اور یہ خلا خلاف مفروض ہے کیونکہ خلا متمتنع بالذات ہے

۱۷ جسم سے مراد بیان جسم فلان کہ جسم مفرد نہیں ہیں ۱۷ منہ ۱۷ حکما کے نزدیک احوال

۱۷ کہ ایک دوسرے کو گیرے ہوئے ہیں ۱۷ منہ

پس عدم خلا اور واجب بالذات ہوگا اور واجب بالذات ممکن نہیں ہو سکتا
 اور جب محوی لازم اور سکا ہی تو وہ بھی واجب ہوگا اور اگر محوی حاوی کی
 علت ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک ایسی چیز جو ضعیف اور ادنیٰ مرتبہ میں اور
 چھوٹے قدر کی ہو وہ قوی اور اعلیٰ اور بڑے قدر کی چیز کی علت ہو اور یہ بھی
 باطل ہے پس ضرور ہو کہ جسم کی علت سوا جسم کے اور کوئی چیز ہو اور جسم کے
 سوا یا واجب الوجود ہی یا نفس ہی یا عقل ہی واجب الوجود جسم کی علت اسوجہ سے
 نہیں ہو سکتا کہ جسم کثیر ہیں اور خدا واحد ہی اور واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو
 اور نفس بھی جسم کی علت نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیان ہو چکا ہے لہذا ثابت ہو کہ موجب جسم
 عقل ہو۔ اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خلا قمر حاوی میں متمتع بالذات نہیں ہو
 کیونکہ اگر خلا متمتع بالذات ہو تو لازم اور سکا یعنی محوی واجب بالغیر نہ ہوتا پس
 خلاف مفروض لازم نہیں آتا ہی تو جائز ہے کہ حاوی محوی کی علت ہو اور محوی
 کی علت ہونے کی نسبت جو کہا گیا ہے کہ اضعف اقویٰ کی اور ادنیٰ اعلیٰ کی
 اور چھوٹی چیز بڑی چیز کی علت نہیں ہو سکتی یہ بیان خطابی ہی اس سے علم
 ولیقین نہیں حاصل ہو سکتا علاوہ اسکے ممکن ہے کہ محوی قدر میں چھوٹا ہو مگر
 مثالی میں حاوی سے زائد ہو۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اجرام سیارہ کے اجزاء
 مفروضہ سبب طبع وضع اور محاذات میں ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہیں
 پس طبیعت کل اجزاء کی متحدہ اور جب طبیعت کل اجزاء کی متحدہ ہی تو یہ اجزاء

مختلف امور کے مقتضی نہ ہونگے اور کوئی وضع اونکے لئے بحسب طبع واجب نہیں ہے اور جب کوئی وضع بحسب طبع اونکے لئے واجب نہیں ہے تو نقل اونکا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف جائز ہے اور جب کہ نقل بدون میل کے متصور نہیں ہے تو مبداء میل اون میں ضرور موجود ہے اور میل اونکا بجز مستدیر کے نہیں ہے کیونکہ بجز حرکت دوری کے اور حرکت اون سے صادر نہیں ہوتی اور اونکے طالع میں نہ خارج میں اونکے لئے مانع حرکت دوری ہے طالع میں اس لئے نہیں ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک طبیعت کسی شے کی مقتضی بھی ہو اور مانع بھی ہو اور خارج میں اس لئے نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیر کا صاحب میل مستقیم یا مرکب مستقیم و مستدیر ہے اور وہ فلک میں ممتنع ہے پس جب کہ مبداء میل اون میں موجود ہے اور مانع مطلقاً مفقود ہے تو میل اون میں بالفعل موجود ہے پس جرام سماویہ کی حرکت مستدیرہ ہے علاوہ اسکے کہ فلک کی حرکت دوری شب و روز سے بھی ثابت ہے اور یہ باعتبار قائلین حرکت فلک ضروری ہے اور حرکت دوری نہ حرکت طبعی ہو سکتی ہے اور نہ حرکت قسری ہو سکتی ہے کیونکہ حرکت طبعی ایک وضع کی طالب اور پھر اسی سے ہار نہیں ہو سکتی اور حرکت قسری اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ بدون میل طبعی قسر ہو نہیں سکتا کیونکہ قسر وہ ہے جو مخالف میل طبعی ہو پس فلک کی حرکت بجز حرکت ارادی کی نہیں ہے اور حرکت ارادی بلا غرض و شوق نہیں ہو سکتی اور غرض و شوق بدون

مطلوب کے نہیں ہو سکتا اور مطلوب فلک محسوس نہیں ہے کیونکہ طلب محسوس یا جذب سے ہوتی ہے یا دفع سے ہوتی ہے اور جذب ملائم شہوت اور دفع منافر غضب ہے اور یہ صفات شخص اور اجسام سے ہیں جو ایک حالت سے دوسری حالت پر منفعل و متغیر ہوتے ہیں اور اجرام سماویہ میں بجز تغیر و تضاع کے یہ تصور نہیں ہے کہ بعض اوضاع سے وہ ملائم ہو اور بعض سے غیر ملائم ہو اور جب کہ شہوت و غضب اجرام سماویہ کے لیے نہیں ہے تو اجرام سماویہ میں جذب و دفع نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ افلاک کا مطلوب محسوس نہیں ہے بلکہ معقول ہے اور مطلوب کو چاہیے کہ کامل ہو ورنہ طالب کو شوق مطلوب نہ ہوگا اور طالب کا مطلوب کی ذات تک پہنچنے کا طالب ہوگا یا اسکی صفات کا طالب ہوگا یا مطلوب کی مشابہت کمال کا طالب ہوگا ورنہ طالب کو مطلوب سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور فلک ذات مطلوب کا یا اسکی صفات کا اگر طالب ہو تو انقطاع حرکت فلک لازم آوے گا کیونکہ ذات یا صفات کو کبھی حاصل کرنا یا اصلاً حاصل نہ کر سکیگا صورت اول میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے اور دوسری صورت میں حصول یا اس لازم آتا ہے اور یہ دونوں ممکن نہیں ہیں کیونکہ تحصیل حاصل کا محال ہونا ظاہر ہے اور بعد پاس طلب ناممکن ہے اور ناممکن محال ہے اور انقطاع حرکت اسلئے محال ہے کہ اس سے زمانہ قائم ہو اور زمانہ کا عدم مطلقاً متنع ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کو کامل سے تشبہ مطلوب ہے اور یہ

تشبیہ کامل مستقر نہ ہو گا ورنہ بعد استقرار تشبیہ یعنی حصول مطلوب بالکلیہ کی طلب منقطع ہو گی اور وہی انقطاع حرکت لازم آویگا یا تحصیل حاصل لازم آویگی پس ثابت ہو کہ ایک تشبیہ کے منقضی ہو جانے پر فلک دوسرے تشبیہ کا طالب ہوتا ہے اور جب کہ حرکت ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہ سکی اور اس کا انقطاع محال ہے تو ضرور یہ ہو کہ یہی بعد دیگرے تشبیہ کے لئے فلک حرکت کرتا ہے اور مطلوب میں بالفعل نامتناہی کمالات ہوں تاکہ فلک یہی بعد دیگرے اذن کمالات میں سے کسی کمال کو اس مرتبہ مشوق ہو جو شاق کو معشوق کے ساتھ ہوتا ہے تبدیل وضع سے چل گیا کرے اور جہت جائزہ نہیں ہے کہ مطلوب صاحب کمالات نامتناہیہ حضرت علیہ العلیل جل شانہ ہو کیونکہ اگر واجب الوجود تعالیٰ شانہ سے تشبیہ مطلوب فلک ہوتا تو حرکات افلاک مختلف نہ ہوتے پس ثابت ہو کہ مطلوب فلک عقل ہے جس سے اس کو تشبیہ مطلوب ہے اور جب کہ افلاک متعدد ہیں تو عقول کا تعدد بھی ثابت ہے کیونکہ اگر ایک ہی عقل ہوتی تو تمام افلاک کی حرکت اس سے تشبیہ کے لئے ایک ہی جہت میں ہوتی اور جب کہ افلاک میں اختلاف حرکات ہے تو عقول کی کثرت بحسب کثرت جہات حرکت افلاک ہی اس مقام پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلک کا اپنے سافل کے نفع کے لئے حرکت کرنا ممکن ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ فلکیات اپنے سافل سے اشرف ہیں اور چاہئے نہیں ہو کہ عالی اپنے سافل کے لئے کوئی فعل کرے اس لئے کہ اگر عالی سافل

کے لیے کوئی فعل کرے گا تو عالی سافل کی جہت سے کسب کمال کرے گا اور عالی کا اپنے سافل سے کسب کمال کرنا عقل سے بعید ہے۔

جواب اس وجہ کے یہ ہیں اولاً یہ مسلم نہیں ہو کہ طبائع اجزاء مفروضہ فلک متقاضی امور مختلفہ نہیں ہیں کیونکہ بعض اجزاء مقتضی اسکے ہیں کہ وہ قطبین کے قرب میں ہوں اور بعض مقتضی اسکے ہیں کہ وہ منطقہ کے قرب میں ہوں کیونکہ اگر اجزاء اپنے طبائع کے اقتضاء کے سبب سے قرب قطبین یا منطقہ کے طالب ہو گئے تو ترجیح بلامرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہو دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اجرام سماویہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہیں بلکہ یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیرہ بجز صاحب میل مستقیم یا مرکب و مستقیم و مستدیرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مانع صاحب میل مستدیرہ ہو اور قوت میں اس مستدیرہ کے مساوی ہو مگر جہت میں مخالف ہو۔ چوتھے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ جو قابل حرکت قسری ہو اور میں مبداء میل طبعی ضروری ہو یا چونکہ یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ جب مبداء میل موجود ہو اور مانع مفقود ہے تو میل بالفعل موجود ہے کیونکہ جائز ہے کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو اور جب وہ شرط نہ پائی جائے تو میل بالفعل نہ موجود ہو۔ چھٹے اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اگر فلک مطلوب کی ذات یا اسکی صفت مکملہ نہ ہو چوٹی تو اسکو یا س لازم نہیں لفظ طلب واجب ہی یا مطلوب کی ذات یا صفت

پہنچ جانے میں انقطاع طلب مستلزم انقطاع حرکت بوجہ تحصیل حاصل کر
 ضرور ہی اور وہ محال ہی اسلئے کہ جائز ہی کہ فلک لئے شعوری و جہالت وغیرہ کے
 سببے مایوس نہ ہوتا ہو کیونکہ شعور و علم فلک مسلم نہیں ہی اور طلب محال
 محال عقلی نہیں ہی یا مطلوب فلک کی آیت صفا کی تکمیل ہو اور وہ کوئی امر غیر قار ہو جسکے لئے
 فلک اسطور سے حرکت کرتا ہو کہ سیکے بد دیگرے اسکے افراد واقع ہوں
 تاکہ اسکی نوع کی حفاظت ہو جیسا کہ تہنئے تشبہ میں ذکر کیا ہی۔ سائنس توین یہ کہ
 یہ مسلم نہیں ہے کہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ مطلوب مشابہہ
 بوجہ اختلاف جہات نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ اختلاف جہات
 بوجہ اختلاف قابلیت افلاک ہو جو قابلیت نوع سے اسکو حاصل ہی یا یہ
 اختلاف حرکات اس جہت سے ہو کہ مشابہہ واجب الوجود میں ممکنہ کمالات میں
 پس کسی کمال میں تشبہ حاصل کرنے کے لئے کوئی فلک کسی جہت میں حرکت
 کرتا ہو اور کوئی فلک کسی جہت میں کسی اور کمال میں مشابہت حاصل کرنے
 کے لئے حرکت کرتا ہو۔ آٹھویں یہ کہ حصہ اقسام طلب ممنوع ہی کیونکہ یہ مسلم
 نہیں ہی کہ طلب محسوس جذب ملائم دفع منافرت منحصر ہی۔ توین یہ کہ یہ مسلم
 نہیں ہی کہ فلک تغیرات شہوت و غضب سے پاک ہی۔ دسویں یہ کہ حرکت
 فلک دائمی نہیں ہی کیونکہ ہر حرکت حادث ہی جیسا کہ بیان ہوگا بلکہ کل
 ماسوی اللہ حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث عالم سے ثابت ہوگا اور

اور جانب ابد بھی انقطاع حرکت افلاک بعض دلائل بطلان تسلسل اور دلائل
سمعی سے ثابت ہے کہما قال اللہ تعالیٰ واذ السماء انشقت
ولقولہ تعالیٰ یوم نطوی السماء کطی الثجل وغیرہا من
لآیات الکثیرۃ ولاحدیث المعتبرۃ الذالۃ علی فساد
العالم و بطلان نظامہ۔

گیا رھوین یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ حرکت فلک دوری ہی پس جائز ہے کہ حرکت
فلک مستقیم ہو۔ بار رھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ
یہ حرکت قسری نہیں ہے اور یہ قول کہ انتفاء طبیعت مقتضی انتفاء قسری ہے
صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حرکت محوی نسبت حاوی کے قسری ہے اگرچہ بالعرض ہے
تیر رھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو وجود عقل کیوں واجب ہی جس سے
فلک تشبہ چاہتا ہے اور کیوں نہ کہا جائے کہ مقصود فلک خروج اوضاع ہے
جو اس کا کمال ہے پس فلک وس کمال کے حصول کے واسطے حرکت کرتا ہے
اس حالت میں تشبہ کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ چود رھوین یہ کہ یہ مسلم
نہیں ہے کہ عالی کا سافل سے تکمال بطور نفع رسانی سافل نہیں ہو سکتا
کیونکہ یہ قول برہانی نہیں ہے اور خطابی قول ظنی ہے اور ظنی مقدمات سے
یقین نہیں حاصل ہو سکتا۔ پندر رھوین یہ کہ یہ کیوں تسلیم کیا جائے کہ حرکت
فلک وس کے ارادہ سے ہی بلکہ جائز ہے کہ حرکت فلک رادہ باری تعالیٰ سے ہو۔

حکماء کہتے ہیں کہ حدیث سے بھی عقل کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے
 اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ اور بعض حکماء نے کہا ہے کہ حدیث میں
 جو یہ وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ عقل ہی پھر
 یہ وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ قلم ہی پھر یہ بھی
 وارد ہوا ہے کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہے وہ میر انور ہی یعنی نور
 خاتم الانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ان حدیثوں کے معنی
 مختلف نہیں ہیں بلکہ اول مخلوق الہی عقل اسوجہ سے نام ہوا ہے کہ وہ
 اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے اور مبداء اول دیگر تمام موجودات عالم ہی اور اس
 حیثیت سے کہ وہ دیگر تمام موجودات عالم کے صدور میں واسطہ ہے اور
 تمام موجودات عالم کے علم کے نقوش اوس میں ہیں قلم سے موسوم ہوا
 اور اس حیثیت سے کہ اوسکے توسط سے انوار نبوت کا فیض پہنچتا ہے
 نور خاتم الانبیاء ہے۔

بحث ترتیب موجودات عالم حسب اے حکماء

حکماء کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو کہ ہمارا اول عقل ہی تو جانا چاہیے
 کہ عقل اول کے لئے تین اعتبارات ہیں ایک اوسکے نفس کا وجود ہی دوسرا
 اوسکا وجوب بالذات ہے تیسرا اوسکا امکان ذاتی ہی ہر اعتبار سے ایک
 معلول کا صدور ہوا اوسکے وجود کے اعتبار سے۔ دوسری عقل کا

صدر ہو اور اسکے وجوب بالغیر کے اعتبار سے نفس کی صدور ہو اور
 باعتبار اسکے امکان ذاتی کے جسم کا صدور ہو اور وہ جسم فلک اول ہی
 اور ان اعتبارات کے لحاظ سے جو معلومات مذکورہ کا وجود ہو تو اس کا سبب
 یہ ہو کہ اشرف کی اسناد اشرف کی جانب مناسب ہو اور ادون کے سنا دل
 کی جانب مناسب ہو مثلاً وجود عقل کا اسکے وجوب سے اشرف ہی اس سے ثابت ہو کہ
 دوسری عقل کا صدور وجود ہی سے ہو اور وجوب بالغیر اس کا امکان ذاتی سے
 اشرف ہی اس لیے ثابت ہو کہ نفس کا صدور اسکے اعتبار وجوب بالغیر سے ہو اور امکان
 ذاتی ان دونوں سے ادون ہی یہ اس بات کی دلیل ہو کہ اسکے امکان ذاتی
 کے اعتبار کے سبب جسم کا صدور ہو اسی طرح عقل ثانی سے تیسری عقل اور
 دوسرا فلک پیدا ہوا اور اسی طرح سے اس عقلیں اور نو فلک پیدا ہوئی یہاں تک
 کہ دسویں عقل جو سب سے آخری اور عقل فعال ہو موسوم ہی صادر ہوئی اور فلک
 قمر جو سب سے آخر فلک ہی صادر ہوا اور عقل فعال اس عالم میں جو تحت فلک
 قمر ہی مؤثر ہی اس سے صورتوں اور نفوس اور اعراض کا عناصر بسیط ہیں اور
 عناصر بسیط سے جو اشیا مرکب ہیں ان استعدادوں کی وجہ سے فیضان ہوتا ہے
 جو فلک کی حرکتوں اور اتصال کو اکلیہ و راوکی و ضنون کے سبب سے حاصل
 ہوتی ہیں حکماء کے اس بیان پر یہ اعتراض کیے گئے ہیں کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر یہ
 اعتبارات اعیان میں موجود ہیں تو ضرور ہی کہ یہ اعتبارات متعدد ہوں

تو تمھارا یہ قول کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا باطل ہو گا پس تمھارے استدلال کی اصل بنیاد ہی باطل ہوگی اور اگر یہ وجودی نہیں ہیں بلکہ محض اعتباری ہیں تو یہ ممتنع ہے کہ یہ چیزیں جزو مصدر اور چیزوں کے ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ چیزیں جزو مؤثر نہیں ہیں بلکہ یہ چیزیں تاثیر کے لئے شرطیں ہیں اور شرط کبھی امر اعتباری سے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ لایا گیا ہے کہ یہ بھی جائز ہو گا کہ مثل ان اعتبارات کے بعد اول میں کچھ ایسی چیزیں ہوں جن سے معلومات متعدد کا صدور جائز ہو اور یہ ای حکم تمھارا اس اصل کی منافی ہی جسکو تم نے ترتیب موجودات عالم کی بنیاد قرار دی ہے اور یہ قول تمھارا کہ اسناد اشرف کی اشرف سے مناسب و منزاوار ہی خطابی اور ظنی ہی جو اس علی مطلب علی میں کارآمد نہیں ہے پھر اس بات کا ثبوت تمھارے ہی قاعدہ سے کیسا مشکل ہو گا کہ فلک ہشتم میں مختلف مقدار کے جو اس کثرت سے سارے ہیں اور ان کا وجود اسی قاعدہ سے ہی اس سے زیادہ اس امر کا ثبوت مشکل ہو گا کہ عقل فعال ہی بی شمار صورتوں اور اعراض کا وجود ہوا ہے جو اس کثرت کے عالم تحت افلاک میں موجود ہیں اور مختلف بھی ہیں بہر حال اس عالم میں حکماء و نہایت ضعیف امر پر اعتقاد کیا ہے پھر اس مقام پر کیا خبط و اضطراب و نہیں واقع ہوا ہے عقل اول میں پہلے دو جہتوں کی قائل ہوئی ایک وجود اس کا اور اس وجود کو عقل ثانی کی علت قرار دی ہے اور اس کے امکان کو فلک

اول کی علت قرار دی ہو پھر اون میں سے بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ اپنے وجود کا تعقل جو عقل اول کو ہو وہ دوسرے عقل کی علت ہو اور اسکا امکان فلک اول کی علت ہو اور بعض نے تین وجوہ سبب اوہ میں کثرت کا اعتبار کیا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہو اور کبھی چار وجوہوں سے اوہ میں کثرت کا اعتبار کیا ہو اور چونکہ یہ اعتبار زیادہ کیا ہو کہ اسکو اپنے غیر کا علم بھی ہو پس اسکے امکان فلک کی ہیولی کی علت قرار دی ہو اور اسکو علم کو فلک اول کی صورت کی علت قرار دی ہے ان حالات سے یہ ظاہر ہوا کہ عقل بشری ترتیب موجودات عالم کے ادراک میں قاصر ہو فظہران ما اعتقد واعلیہ لا یشف العلیل وما نزل بہ جبرئیل پس بجز اسکے چارہ نہیں ہو کہ نقل پر اعتماد کیا جائے اور عقل سے محض اسکو امکان کی تحقیق کریں گے جیسا کہ طریقہ متکلیف میں

بحث احکام عقول حسب احوال حکماء

حکماء کے نزدیک احکام و احوال عقول یہ ہیں۔ اول یہ کہ عقول زلی ہیں حادث نہیں ہیں کیونکہ حدوث سبق مادہ کو چاہتا ہو اور عقول اس سے بری ہیں۔ ثانی یہ کہ یہ ہو کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ ہر حادث کے لیے سبقت مادہ کی ضرور ہو دوسرے یہ کہ عقول کائنات میں ہیں پس فساد سے بری ہیں اور فساد وہ ہو کہ ایک صورت ترک ہو اور دوسری صورت واقع ہو کیونکہ یہ امر غیر ترکیب کے نہیں ہو سکتا جس میں دو جہتیں ایک جہت قبول اور دوسری ہمت فعل ہو اور

عقل بسیط ہی تیسرے یہ کہ کمالات عقل بالفعل حاصل ہیں کیونکہ کسی شے کا قوت سے فعل میں آنا بغیر مادہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ میں اسکی استعداد ہی کہ اس کے اوضاع و حرکات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں برخلاف عقل کے کہ اس میں استعداد تبدل و وضع و حرکات وغیرہ نہیں ہی چونکہ یہ کہ ہر عقل کی نوع اس کے شخص میں منحصر ہی کیونکہ نوع واحد کے اشخاص جب تک مادہ نہ ہو کثیر نہیں ہوتے اور اس کو علاقہ مادہ سے نہیں ہی پانچویں یہ کہ عقل کو اپنی ذات کا علم ہی اس لیے کہ ماہیت مجرد کا قائم بالذات مجرد میں حاضر ہونا یہی تعقل ہے حصول صورت مطابق اپنے نفس کے تعقل میں شرط نہیں ہی کیونکہ اپنے نفس کے تعقل میں صورت مطابق کا حصول نہیں ہوتا چھٹے یہ کہ عقل کو کلیات کا تعقل ہو بلکہ کل مجرد قائم بالذات کو تعقل کلیات ہی کیونکہ کل مجردات کے لیے صحیح ہی کہ وہ معقول ہوں اس لیے کہ ذات او کی شوائب مادہ سے بری ہی اور جبکہ او کی ذات شوائب مادہ سے بری ہی تو او کی ماہیت کسی ایسے عمل کی محتاج نہیں ہے جس کے سبب سے وہ معقول ہوں پھر بھی اگر وہ معقول نہ ہوں تو یہ فعل عاقلہ کا قصور ہوگا اور جب کہ یہ ممکن ہی کہ کل مجردات معقول ہوں تو ممکن ہی کہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہوں بلکہ ہر معقول کے ساتھ معقول ہوں اس لیے کہ معقولات میں باہم معاونت اور ضدیت نہیں ہی اور نیز یہ کہ کل معقولات پر حکم امور عامہ مثل وحدت و کثرت وغیرہ صحیح ہی اور حکم و چیزوں میں اسکا

محقق ہی ہے کہ سنا اور دونوں چیزوں کا تعقل ہو اور جب کہ یہ ثابت ہوا تو صحیح ہے
 کہ ماہیت مجردہ اپنے غیر (مجرد بالذات) سے عقل میں مقارن ہو کیونکہ تعقل ہی ہے
 کہ ماہیت معقول جوہر عاقل میں حاصل ہو اور جب کہ یہ ممکن ہوا کہ مقارنت
 اسکی غیر کے ساتھ صحیح ہی تو جب کہ خارج میں مجرد قائم بالذات پایا جاوے گا
 تب بھی یہ مقارنت غیر سے صحیح ہوگی کیونکہ صحت مقارنت ماہیت مجرد مع غیر
 اس امر پر موقوف نہیں ہے کہ مجرد عقل میں حاصل ہوا سیلے کہ مجرد کا عقل میں
 حاصل ہونا نفس مقارنت ہی پس اگر امکان مقارنت حصول مجرد فی العقل پر
 موقوف ہو تو لازم آوے گا کہ صحت شے وجود شے پر موقوف ہو جو اس سے
 تاخیر ہی اور یہ دور ہی اور وہ محال ہی اور جب کہ خارج میں یہ مقارنت مجرد
 صحیح ہوئی تو ثابت ہوا کہ تمام صور عقلیہ از قبیل معانی کلیہ کا تعقل عقل کے لئے
 صحیح ہی اور جو کچھ عقل کو ممکن ہے وہ بالفعل اسکو حاصل ہی کیونکہ حدوث یا تغیر
 توابع مادہ سے ہے اور عقل مادہ سے بری ہے۔ اسکا جواب یا گیا ہی کہ یہ مسلم نہیں ہے
 کہ ہر مجرد کا تعقل ممکن ہی کیونکہ دای حکماء تکو اعتراف ہے کہ حقیقت باری تعالیٰ شائد
 کا ادراک بشر کے لئے ممکن نہیں ہے اور حقیقت عقول نفوس معلوم نہیں ہے اور
 یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ معقول ہونے میں مجرد کو کسی عمل کی احتیاج نہیں ہے یہ تو
 جب صحیح ہوتا کہ موانع تعقل کا انحصار مادہ میں ہوتا اور یہ ممنوع ہی اور یہ مسلم نہیں ہے
 کہ جب مجرد کا تنہا تعقل ہو سکے تو وہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہو سکے بلکہ ممکن ہے

کہ بعض ایسے مجربات ہوں جن کا عقل غیر کے ساتھ صحیح نہ ہو اور یہ قول کہ وجدان
شاید ہی کہ جب معقولات میں باہم ضدیت و مخالفت نہیں ہو پس انہیں مقارنت
مکمل ہو ثابت نہیں ہو اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ غیر ایسا ہو جس کا عقل ممکن ہو جیسا
کہ باری تعالیٰ اور نفوس و عقول کی حقیقت کی نسبت بیان ہوا اور اگر یہ بھی
تسلیم کیا جائے تو مسلم نہیں ہے کہ اگر ماہیت مجرد کا غیر کی معیت میں نقل ہو تو
یہ عقل غیر کی ماہیت مجردہ اور مجرد معقول کی مقارنت کا موجب ہو کہ نہ
یہ جب لازم ہو تا کہ علم کے معنی حصول ماہیت مجردہ فی العقل تسلیم کیے جاویں
خالا نہ اوس میں کلام ہی بلکہ ہم کہیں گے کہ علم ایک تعلق خاص در میان عالم و معلوم
ہے اور یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ مجرد معقول اور غیر کی مقارنت جب عقل میں صحیح ہو
تو مطلقاً مقارنت حتی کہ خارج میں بھی مقارنت صحیح ہوگی اور یہ قول بھی
ممنوع ہے کہ اگر صحت مقارنت حصول مجرد فی العقل پر موقوف ہو تو لازم آویگا
کہ صحت شے اپنے وجود پر موقوف ہو اور وجود امکان سے متاخر ہی اور یہ دورانی
کیونکہ یہ توجب لازم آتا کہ ایک معقول کی مقارنت دوسرے معقول کے ساتھ
اور مقارنت ایک معقول کی دونوں معقولوں سے عقل کے ساتھ باہم مثل ہوں
مگر مماثلت مسلم نہیں ہے کیونکہ مقارنت معقول کی غیر کے ساتھ مقارنت و حال
کی باہم ہی اور مقارنت مجرد کی جوہر عاقل کے ساتھ مقارنت حال کی محل کے
ساتھ ہی اور یہ دونوں مقارنتیں مماثل نہیں ہیں بلکہ نوعیت میں باہم غیر ہیں

پس ایک نوع کی مقارنت کی صحت کا دوسری نوع کی مقارنت کی صحت پر موقوف ہونا جو اس سے متاخر ہے محال نہیں ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ دونوں مقارنتیں مماثل ہیں اور وجود خارجی میں انکی مقارنت صحیح ہو تو یہ مسلم نہیں ہی کہ بدون قابلیت تعقل مقارنت محض کافی ہی اور وہی تعقل ہی پس جائز ہی کہ جب مجرد خارج میں پایا جائے اس میں تعقل کی وہ قابلیت نہ ہو کیونکہ جائز ہی کہ تعقل کوئی اور امر غیر مقارنت ہو اور مقارنت ماہیت مجرد عین تعقل نہ ہو بلکہ شرط تعقل ہو۔ ساتوین یہ کہ عقول کو جزئیات کا تعقل نہیں ہی کیونکہ جزئیات کا تعقل بحسب جزئیات محتاج آکھ جہانی مثل اس و بصیر وغیرہ کے ہی اور جزئیات میں تغیر ہی پس انکے علم میں بھی تغیر ہوگا کیونکہ علم مطابق معلوم ہی اور وہ عقول میں جائز نہیں ہی اور آلات جسمانی سے اون کو تعلق نہیں ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہو کہ باری تعالیٰ شانہ کا علم جزئیات پر محیط ہی حالانکہ ذات اوسکی آلات جسمانی سے پاک ہی اور تغیر بھی اوسکی ذات و صفات میں نہیں ہی جیسا کہ بیان ہوگا۔ آٹھوین یہ کہ عقول کمالات نفوس فلکی کے مبادی ہیں پس حرکات فلکی جو دائمی ہیں وہ عقل کے فیض سے ہیں اور عقل کا فیض پہونچانا نا متناہی ہی اور نفوس فلالک اوس فیض اور اثر کو عقل سے قبول کرتے ہیں۔ نویں یہ کہ عقل آخر عقل فعال ہی وہ نفوس بشریہ کو کمالات پہونچاتی ہی جس طرح روشنی آنکھ کو مدد دیتی ہے۔

دسویں یہ کہ عقول مبداء نفوس ہیں کیونکہ نہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ بلا واسطہ
 انکی علت ہو سکتا ہی جیسا کہ بیان ہوا اور نہ جسم اور نہ جبر و جسم انکی علت
 ہو سکتا ہی کیونکہ جسم اور جبر و جسم کا اثر بمشارکت وضع ہوتا ہی اور نفس کی علیٰ
 وضع نہیں ہی اور نفس بھی مبداء نفوس نہیں ہو سکتا ہی کیونکہ ہمارا کلام
 مبداء قریب میں ہی جسکی طرف کل نفوس مستند ہیں پس نفس کا مبداء
 عقل ہی آن سب کا جواب یہی ہی کہ ان سب کی بنیاد درہل وہ ہی کہ واحد
 بجز واحد کے نہیں صادر ہو سکتا اور وہ مسلم نہیں ہی اسی طرح عقل کے وجود
 کے دلائل بھی مجروح ہیں پس عقول ورنہ اونکے احکام ثابت ہیں۔
 واضح ہو کہ حکماء کہتے ہیں کہ شرع میں جو الفاظ ملائمہ وارد ہوئے ہیں
 ان سے مراد عقول ہیں پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل اول سے مراد خاتم الانبیاء
 محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور بعض حاویث میں جو یہ مختلف
 الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ اول ما خلق اللہ نوری اور اول ما
 خلق اللہ العقل اور اول ما خلق اللہ القلم انوی مراد ایک ہی نفس ہی۔

بحث بسیط

بسیط میں یہ اختلاف واقع ہوا ہی کہ آیا ممکن ہو کہ بسیط قابل بھی ہو اور
 فاعل بھی ہو حکماء کہتے ہیں کہ بسیط کا قابل و فاعل ہونا محال ہے اور
 ایک جماعت نے اسے جائزہ کہا ہی حکماء کی حجت یہ ہی کہ بسیط فاعل اس

حیثیت سے کہ فعل اس سے صادر ہوتا ہی واجب ہوگا کیونکہ معلول کا وقوع جسوقت اسکی علت تامہ موجود ہو واجب ہوتا ہی اور اس حیثیت سے کہ فعل اس کے لیے مقبول ہی ممکن ہوگا اور ایک ہی شے جو ہر جہت سے ایک ہو اسکی نسبت مختلف نسبتیں ممکن نہیں ہیں پس لازم آویگا کہ وہ شے مرکب ہے اور یہ خلاف مفروض ہی اس لیے کہ وہ بسیط فرض ہوا ہی علامہ علی کتاب نہج المسترشدين میں کہتے ہیں کہ یہ خطا ہی کیونکہ ممکن ہی کہ نسبتوں کا اختلاف حیثیتوں کے اختلاف کے سبب ہے ہوا اس لیے کہ امکان اسوقت میں قابلیت کے سبب ہے ہوگا اور وجوب فاعلیت کے سبب ہے ہوگا اور واحد فی نفسہ واحد ہوگا۔

بحث جزئی و کلی

موجود کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف بھی امور عامہ میں سے ہی بیان ہو سکا یہ ہی کہ جو موجود ہی اس کے مفہوم کا تصور و حال سے خالی نہیں ہی یا تو وہ وقوع شرکت سے اس معنی سے مانع ہوگا کہ اسکا حمل کثیر اشیا پر ہو سکے یا اس معنی سے وقوع شرکت کا مانع نہ ہو کہ حمل اسکا کثیر اشیا پر ہو سکے اگر امرار اول ہی تو اس سے جزئی کہتے ہیں مثلاً زید اور ان محسوسات میں شے ہو جسکی طرف اشارہ کر سکتے ہیں مگر زید کی طرف اشارہ کرنا اس بات سے مانع ہی کہ اسکا حمل کسی اور شخص پر کیا جائے۔ اور اگر امر ثانی ہی تو اس سے کلی کہتے ہیں

مثلاً انسان ہی کہ اسکا مفہوم اس بات کا مانع نہیں ہی کہ کثیرین میں مشترک
وہ زید و عمرو و بکر سب میں مشترک ہو کر پایا جاتا ہی۔

بحث تقسیم کلی بحسب افراد

یہ امر ظاہر ہی کہ کلی کا وجود بدون وجود افراد کے نہیں ہی پس افراد کلی کے
اصل میں راویں سے وجود میں مقدم ہیں اور جب یہ قرار پایا تو جانا چاہی
کہ افراد کلی یا تو وجود انکا خارج میں نہ ہوگا بلکہ ذہن ہی میں ہوگا اس کلی
کی مثال شریک باری ہی کہ اوسکی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہو سکتی
یا انکا وجود خارج میں صحیح ہوگا جیسے ایک پہاڑ یا قوت کا کہ اوسکا وجود
خارج میں نہ ہو اور نہ ہی اوسکا تصور کرین اوسکا وجود خارج میں ممکن ہی
یا وجود اوسکا خارج میں ہوگا جسکا وجود خارج میں ہوگا وہ یا واحد ہوگا یا کثیر
ہوگا اگر واحد ہوگا تو غیر اوسکا جو مثل اوسکے ہو اوسکا وجود متمتع ہو یا ممکن
ہوگا اول کی مثال واجب الوجود ہی کہ اوسکے مثل کا وجود متمتع ہوگا پس وجود
اوسکا فرد واحد میں منحصر ہوگا اور دوسرے کی مثال آفتاب ہی کہ اگرچہ فرد
واحد ہی مگر دوسرے آفتاب کا وجود بھی ممکن ہی اور یا افراد اوسکے کثیر ہونگے
اس کثیر کی بھی دو حالتیں ہیں یا تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا پہلی کی
مثال جیسے ستارہ ہیں جو سات میں منحصر ہیں اور متناہی ہیں اور دوسرے
کی مثال جیسے نفس ناطقہ ان لوگوں کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کے حدوث

اور عالم کے ابدی ہونے کے قائل ہیں اور جب کلی کے لئے افراد ضروری ہیں
 اور افراد کے لئے کوئی حقیقت ہونی ضروری ہی پس یا یہ کلی نفس حقیقت افراد
 ہوگا یا جز حقیقت افراد ہوگا یا خارج از حقیقت افراد ہوگا اگر وہ نفس افراد
 تو اسے نوع کہتے ہیں جیسے انسان کہ وہ عین ماہیت زید و عمرو و کبریا و اول
 زیادتی اور اعتبارات کے وجہ سے ہوتی ہے جو اسے شخص کر دیتے ہیں جیسے
 کبیر و وضع داین وغیرہ اگر وہ کلی جز حقیقت افراد ہی تو یا وہ اس حقیقت
 میں اور اسکی غیر میں تمام مشترک ہوگی یا نہ ہوگی اگر اول ہی تو اسے جنس
 کہتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ نسبت انسان و بقر و غنم کی جز حقیقت ہی اور اگر تمام
 مشترک نہ ہو بلکہ جز نہیں ہو تو اسے فصل کہتے ہیں جیسے ناطق بہ نسبت
 انسان اور اگر وہ کلی ماہیت سے خارج ہے تو یا ایک ہی ماہیت
 سے خاص ہوگا اور دوسری ماہیت میں نہ پایا جاوے گا اور سکو خاصہ نہ
 کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصہ ہی پس ضاحک ماہیت انسان
 خارج ہی مگر ماہیت انسان کے سوا دوسری ماہیت میں نہیں پایا جاتا اسکی
 رسم یہ بیان کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت پر قول عرضی سے
 جمبول ہو اور اگر وہ کلی اس ماہیت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ ماہیت
 اس میں اور اس کے غیر میں پائی جاتی ہو اسے عرض عام کہتے ہیں جیسے ماشی
 (چلنے والا) یہ انسان اور غیر انسان میں مشترک ہے اور حقیقت سے اول کی

خارج ہو اور کسی نوع میں سے خاص نہیں ہو اور سکارسم یہ ہو کہ عرض عام وہ کلی ہو جو بہت سی چیزوں پر جنکی حقیقتیں مختلف ہوں حمل کیا جاوے اور یہ حمل عرضی ہو یہ پانچ قسمیں ہوں گیں۔ نوع و جنس۔ و فصل و خاصہ و عرض عام اول تینوں امر یعنی نوع و جنس و فصل کو ذاتی کہتے ہیں نوع کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ عین ذات ہے اور جنس و فصل کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ ذات کی طرف منسوب ہیں کیونکہ وہ دونوں ذات کے جز ہوتے ہیں اور جو ذات کی طرف منسوب ہوتا ہو اسکا ذاتی ہونا مناسب ہو اور در آخری امر یعنی خاصہ اور عرض عام کو عرضی کہتے ہیں کیونکہ وہ ذات سے خارج ہوتے ہیں اور ذات کو عارض ہوتے ہیں۔

بحث حدوث عالم و اثبات الہ عالم

اس وجہ سے کہ بعد ثبوت حدوث عالم منکرین خدا کو مجال انکار ثبوت خدا سے تعالیٰ نہیں ہو اثبات حدوث عالم ایک معرکہ الکرار بحث و بیان تشکیل اور ان کے مخالفین کے ہی مخالفین حدوث عالم جمہور حکماء الہیین اور منکرین صلح عالم ہیں قبل شروع بحث حدوث عالم تین مولکایا دلانا مناسب ہو۔ اول مر یہ ہو کہ عالم سے مراد بجز اللہ تعالیٰ کے باقی اور کل موجودات ہیں۔ دوسرا مر یہ ہو کہ مطلقاً ہر جگہ بجز اسکے کہ کوئی قرینہ اسکے خلاف ہو حدوث سے اسکے اصلی معنی مراد ہوتے ہیں جسکو ہر شخص جانتا ہو یعنی جسکا اول ہو یا جس کا

وجود بعد عدم ہو وہ معنی حدوث کے مراد نہیں ہوتے بلکہ حکماء حادث
بالذات قدیم بالزمان سے موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا امر یہ ہے کہ
مجملایان ہو چکا ہے کہ سقراط اور بعض حکماء سابق اور جمیع ثنویہ کا
مذہب یہ ہے کہ عالم کی ذات قدیم ہے اور صفات اس کے حادث ہیں
پھر اس کی تفصیل میں اختلاف ہی فرقہ ثنویہ مجوس کی رائے میں ظلمت اور نور
قدیم ہیں اور ان کے ملنے سے عالم کا وجود ہی اور ان میں خربانیتین کی رائے
یہ ہے کہ پانچ قدیم ہیں دن میں سے دوزندہ اور فاعل ہیں دن و دن میں سے
ایک اللہ تعالیٰ ہے اور ایک نفس ہی اور ایک منفعل ہی اور زندہ نہیں
ہی وہ ہیولی ہی اور دوزندہ ہیں نہ فاعل ہیں اور نہ منفعل ہیں و دوزن
دہر اور فلا ہیں کیفیت تکون عالم میں یہ کہتی ہیں کہ نفس ہیولی پر عاشق ہوا
کیونکہ اس کے کمالات حسی اور عقلی کا وجود ہیولی پر موقوف ہی اور ہیولی قابل
محض ہی اور اس نفس کے ملنے کو قبول کر لیا پس نفس اور ہیولی کے ملنے سے تکون
عالم کا وجود ہوا یہ بھی کہا گیا ہی کہ وحدت قدیم ہی اور جب وحدت نقطون کی
صورت میں جمع ہو گئی تو اس سے خط بنے اور خط سے سطحیں بنیں اور سطحوں سے
جسم بنا اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ یہ رموز و اشارات ہیں ظاہری حقیقت مراد نہیں
بلکہ ایک خدا کی ذات قدیم ہی اور انکریں کا مذہب ہر کہادہ جسم اور اس کی طبیعت کلی قدیم ہی
اور صورتیں اور وضعیں حادث ہیں اور بجز اجسام کے نہ عالم میں ثناء و عالم

کسی شے کا ثبوت ہی اول کا یہ قول ہی کہ نہایت چھوٹے چھوٹے ذرہ قدیم ہیں
 جسے عالم میں تغیرات اور حدوث حادث کا وجود ہوا ہی جسکو تفصیل سے ہم آگے
 بیان کریں گے اور پھر اول حکما کو خاکہ ذکر ہو چکا ہے اور ان کے تابعین کے تمام متکلمین بلکہ
 کل اہل اسلام اور یہود اور نصاریٰ بلکہ قریب قریب کل اہل ملل و ادیان کا مذہب
 یہ ہے کہ ہجرۃ اللہ تعالیٰ کے کوئی شیء قدیم نہیں ہے اور یہی حق ہے جو ابن ہلین سے حدوث
 عالم کا ثبوت ہوتا ہے اور ان میں سے چند دلیلین یہ ہیں۔ اول دلیل یہ ہے کہ
 یہ امر بدیہی ہے کہ اجسام کے لیے حیز اور ہمت ضروری ہے کیونکہ اگر کوئی خاص
 حیز اور ہمت جسم کو لیے نہ ہو تو یہ لازم آوے گا کہ یا جسم کسی حیز و ہمت میں نہ ہو یا کل حیز و ہمت
 اور ہتھونین حال ہو اور یہ دونوں امر لفظیاً باطل ہیں اور جب ثابت ہوا تو انہم کہتے ہیں کہ
 کسی جسم کا ایک خاص حیز اور ہمت متحقق نہ ہو سکتا ہے یا اسکی ذات ہوگی یا اسکی ذات
 خارج کوئی امر اسکی ذات کا غیر ہوگا اول امر کا محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ اگر ذات
 اسکی سبب اختصاص ہو تو حرکت یعنی ایک چیز سے دوسرے حیز کی طرف اور ایک ہمت سے
 دوسرے ہمت کی جانب و سکا انتقال محال ہو اور یہ قطعاً باطل ہے اس لیے کہ ہم
 اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری ہوں جس سے ثابت ہوا
 کہ انتقال جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب و یا ایک ہمت سے
 دوسری ہمت کی جانب محال نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور جب انتقال جسم کا ایک
 چیز سے دوسرے حیز کی جانب محال نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ اختصاص جسم کا حیز

خاص اور جہت خاص سے اس کے غیر کی جہت سے ہی اور جب یہ بھی ثابت ہو کہ
 سبب فضا میں جسم اس کی ذات سے خارج اور اس کا غیر ہے تو ہم کہتے ہیں
 کہ وہ غیر جو سبب اختصاص ہو وہ یا قادر مختار ہو گا یا موثر موجب ہو گا اگر امر
 اول ہی تو حدوث عالم ثابت ہی کیونکہ قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ سے صادر
 ہوتا ہی اور قصد و ارادہ شے موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہیں ہوتا اس لیے کہ
 ایجاد موجود تحصیل حاصل ہو اور وہ محال ہی اور خدا کا وجود بھی ثابت ہو گا کیونکہ
 ہمارا دعویٰ یہی ہی کہ موثر عالم صاحب قدرت و اختیار ہو مادہ اور اس کی طبیعت
 بے شعور و مجبور عالم کا وجود ممکن نہیں ہو اور اگر غیر اس کا موثر موجب کا تو یا اس کا اثر واجب کا
 تو وہی بات لازم آوے گی کہ جسم اپنے چیز اور جہت مخصوص سے منتقل ہو اور وہ بال ہی
 یا اثر اس موثر موجب کا جائز ہو گا اور جب اثر اس کا جائز ہو گا تو وہی بحث
 خود کریگی کہ موثر اس موجب کا اگر مختار ہو گا تو ہمارا مطلوب حاصل ہو گا اور اگر وہ موثر اس کا
 لازم آوے گا اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ موثر موجب مجبور ہو گا تو اس کا اثر
 سبب جسم کے ساتھ مساوی ہو گا اور کوئی محض ایک چیز کا دوسرے چیز سے اور
 ایک جہت کا دوسری جہت نہ ہو گا پس ترجیح بلامرج لازم آوے گی اور وہ محال ہی
 اور اگر یہ موجب مقارن ہو گا تو جسم اس سے اس تصاف میں کسی خاص امر کا
 محتاج ہو گا اور وہ امر جس کے سبب یہ تصاف ہوا ہی یا قادر مختار کی جانب
 مستند ہو گا یا فاعل موجب سے مستند ہو گا اگر امر اول ہی تو مطلوب ہمارا حاصل ہی

جیسا کہ بیان ہوا اور اگر وہ شرعاً موجب سے مستند ہوگا تو اس میں بھی یہی کلام ہر شاک
 ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب ہمارے مطلوب کے مخالف
 سبب احتمالات و شکوک باطل ہمارے تو حدوث عالم اور مطلوب بالذات یعنی ثبوت
 خدائے عالم حاصل ہی اور جب جسم حادث ہی تو اس کے جمیع اوصاف اور اعراض کا
 حدوث بھی ظاہر ہی کیونکہ اوصاف اور اعراض جسم کا وجود پر تو ثبوت ہی
 دوسری دلیل مشہور منکلیں ہی بیان اوسکا یہ ہو کہ جسم متحرک ہی یا ساکن ہی کیونکہ جسم کا
 ان دونوں حالتوں سے خالی پایا جانا محال ہی اور یہ دونوں حالتیں حادث ہیں
 حرکت کے حدوث کی یہ دلیلین ہیں اول یہ کہ حرکت کی حقیقت یہ ہو کہ ایک زمانہ میں
 ایک زمانہ کے بعد ایک مکان ہو دوسرے مکان میں حاصل ہو اور یہی حدوث ہی
 دوسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تطبیق ہی بیان اوسکا یہ ہو کہ اس میں
 شک نہیں ہی کہ حرکت مرکب اجزاء حرکات سے ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ہم
 اول اجزاء میں سے ایک جز سے ایک مجموعہ اجزاء کا سلسلہ فرض کریں گے اور
 اوسکے قبل سے دوسرا مجموعہ اجزاء کا فرض کریں گے مثلاً ایک جملہ حرکات کا اور جس کہتے
 ہم فرض کریں گے جو کئی ہوئی تھی اور ایک جملہ ہم اوس حرکت سے فرض کریں گے جو آج
 ہوئی ہی تو جب ہم ان دونوں جملوں کے اجزاء کو اس طرح تطبیق دینگے کہ ایک جملہ
 کے جز اول کو دوسرے جملہ کے جز اول سے مطابق کریں گے اور دوسرے جز سے
 دوسرے جز کو اور تیسرے جز سے تیسرے جز کو مطابق کریں گے اور اسی طرح ہم

ایک جملہ کے ہر ایک جزو کے مقابل میں دوسرے جملہ کے ہر ایک جزو کو مطابق کرتے چلے جاؤ گئے تو اگر وہ سلسلہ حرکات کا جو کل کی حرکت سے فرض ہوا تھا اس سلسلہ کے برابر ہو جو سلسلہ حرکت کا آج کی حرکت سے فرض ہوا ہے تو لازم آوے گا کہ سلسلہ اعداد زائد اور ناقص مساوی ہو اور اس کا محال ہونا یہی ہے اور جب ایک سلسلہ ناقص ہے تو اس کی تنہا ہی ظاہر ہو اور جب ناقص سلسلہ تنہا ہی ہو تو زائد سلسلہ بھی تنہا ہی کیونکہ زائد سلسلہ ایک مقدار معین سے زائد ہے اور یہ ظاہر ہو کہ جو شے مقدار معین سے زائد ہو وہ تنہا ہی ہو تیسری دلیل حدوث حرکت کی یہاں تضایف ہو اس مقام کے متعلق بیان اور اسکا یہ ہو کہ اجزاء حرکت میں نسبت سابقیت و مسبوقیت ہو اور یہ ظاہر ہو کہ کوئی شے سابق بدون مسبوق کے نہیں ہو سکتی اور کوئی مسبوق بدون سابق کے نہیں ہو سکتا پس ہر جزو حرکت سابق کے مقابلہ میں ایک جزو حرکت مسبوق ہوگا اور ہر جزو مسبوق کے مقابلہ میں ایک جزو حرکت سابق ہوگا پس واجب ہوگا کہ اجزاء حرکت سابق اور اجزاء حرکت مسبوق تو اذین مساوی ہوں اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اجزاء حرکت ناقص تنہا ہی ہوں تو سابق و مسبوق کی تعداد مساوی نہوگی کیونکہ وہ جزو حرکت جو سب مسبوق اور اقتراب موجود ہوئے ہیں اگر اس کے مقابلہ میں جانب بالا ایک ایسی حرکت سابق نہ ہو جس سے مقدم اور کوئی حرکت نہ ہو چسپیر سلسلہ تمام سابق اجزاء کا ختم ہو تو تعداد اجزاء سابق اور مسبوق مساوی نہوگی و یہ

خلاف مفروض محال ہی اور مستلزم محال محال ہی پس ثابت ہو کہ سلسلہ خیزاء
 حرکات کا انقطاع ایک ایسی جزو حرکت پر واجب ہے جس سے پہلی کوئی جزو حرکت نہوا یہی صورت ہی
 اور اگر جسم ساکن ہی تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ ہر سکون کا زوال جائز ہی جیسا کہ
 بیان ہوگا اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی اسی لیے عقلاء عین یہ قرار پایا ہی
 کہ جس شے کا قدم ثابت ہوا اس کا عدم محال ثابت ہوا اور دلیل اس کی یہ ہو کہ اگر
 وہ قدیم واجب بالذات ہی تو اس پر عدم کا ممتنع ہونا ظاہر ہی اس لیے کہ واجب بذات
 وہی ہی جس کا عدم ہر وقت محال ہو کیونکہ وجود اس کا مقتضای ذات ہوگا اور مقتضا
 ذات کا لازم ذات ہونا ضروری اور لازم کاملزوم سے جدا ہونا محال ہی۔ اور اگر وہ
 قدیم واجب بالغیر ہی تو ضرور ہوگا کہ وہ واجب بذات سے مستند ہو ورنہ تسلسل
 لازم آدیکا اور وہ محال ہی اور جب واجب بالذات سے وہ مستند ہوگا تو یہ بھی ضرور
 کہ وہ واجب بالذات قادر مختار نہ ہو کیونکہ قدیم جو شے ہی وہ قادر مختار کے اثر سے
 موجود نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قادر مختار کا ارادہ اور قصد موجود کے ایجاد
 کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی تو اب
 ضرور ہی کہ واجب وجود جس سے یہ ممکن قدیم مستند ہی وہ مؤثر موجب ہوا اور جب
 یہ قدیم فاعل موجب سے مستند ہوگا تو اگر تاثر اس فاعل موجب کی کسی شرط پر
 موقوف نہ ہو بلکہ اس کی ذات ممکن قدیم کے ایجاد کے لیے کافی ہو تو اس کے عدم سے
 واجب کا عدم لازم آدیکا کیونکہ واجب موجب کا اثر اس کی ذات کا لازم ہوگا

اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی واجب ہو پس خلاف مفروض محال لازم آویگا
 اور اگر تاثیر واجب کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو یہ شرط حادث نہ ہوگی کیونکہ
 اگر یہ شرط حادث ہوگی تو جو شے اس شرط سے مشروط ہو اس کا حدوث اولی
 ہوگا کیونکہ اس کا وجود شرط پر موقوف ہوگا اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور جب
 یہ شرط و مشروط دونوں حادث ہوں گی تو ہم اس حادث کی شرط میں یہاں تک
 کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور تسلسل باطل ہے پس ضرور ہوگا کہ واجب
 موجب سے بلا شرط اس ممکن قدیم کا وجود ہوا ہو اور جب بلا شرط واجب سے
 صدور اس ممکن قدیم کا تسلیم کیا جاویگا تو وہی بات لازم آویگی کہ اگر ممکن قدیم
 معدوم ہو تو واجب کا وجود جو فاعل موجب ہو وہ بھی معدوم ہو اور واجب کا
 عدم محال ہے اور متلزم محال محال ہے اور دلیل جواز حرکت جسم کی یہ ہے کہ ہمیں
 شک نہیں ہے کہ قادر مختار کو یہ جائز ہے کہ کسی جسم کو داہنی جانب سے بائیں جانب
 کرے اور اس کا انکار مکابرہ و تحکم محض ہے۔ اور ثبوت اس کا کہ اجسام کو سکون کا
 زوال متنع نہیں ہے یہ ہے کہ جس کے بساط اور مرکبات جو ہارے مشاہدہ میں ہیں
 وہ متحرک ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جو حکم ایک جسم کی نسبت ہوگا وہی حکم دوسرے
 جسم پر بھی صحیح ہوگا اور جب جسم کا حدوث ثابت ہوا تو جسم کے سب اعراض بھی
 حادث ہیں کیونکہ اعراض کا وجود جسم کے ساتھ ہی بلکہ جسم کا وجود اعراض سے مقدم ہے
 اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سکون وجودی نہیں ہے بلکہ عدم حرکت ہے اور عدمی شے پر

حکم حدوث و قدم نہیں ہو سکتا۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہے کہ سکون وجودی
 شے ہے اسلیئے کہ سکون محسوس ہوتا ہے اور محسوس شے عدمی نہیں ہو سکتی۔
 دوسرے طریقہ سے اجسام کے حدوث پر متکلمین کی دلیل اس بیان سے ہے
 کہ جسم حادث ہے کیونکہ اگر جسم قدیم پایا جائے تو یہ لازم آوے گا کہ اس کا کوئی
 (یعنی اوسکا ایک مکان خاص میں ہونا) قدیم ہو یا یہ لازم آوے گا کہ قبل
 ہر کوئی کے ایک ور کوئی بلا نہایت ہوا و پھو و نون لازم باطل ہیں بیان لزوم
 یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ جسم کا ایک مکان میں ہونا ضرور ہے خواہ وہ کوئی قدیم فرض
 یا بعد ایک کوئی کے دوسرا کوئی فرض ہو اگر وہ کوئی قدیم ہی تو قسم اول لازم
 آوے گی ورنہ قسم ثانی لازم آوے گی بیان اسکا کہ دونوں قسموں کے لازم باطل
 ہیں یہ ہی قسم اول اسلیئے باطل ہے کہ ایسی حالت میں ایسا کوئی قدیم لازم آوے گا
 جو جائز الزوال ہے اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہے جیسا کہ اول دلیل
 میں بیان ہو چکا ہے اور دوسری قسم یعنی ایک در مکان میں بعد مکان اول ہو
 برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہے برہان تطبیق سے اس طریقہ سے باطل ہے
 کہ ایک کوئی خاص سے جملہ کوئی کا ایک سلسلہ ہے نہایت فرض ہو گا اور اوسکو ماقبل
 کوئی سے دوسرا سلسلہ ہے نہایت فرض ہو گا پھر دونوں سلسلوں کے جزاء کو
 ایک دوسرے سے ہم مطابق کر نیکی باقی وہی تقریر ہی جو برہان تطبیق میں بیان
 ہوئی اور برہان تضایف سے بھی دوسری قسم اس طور سے باطل ہے کہ کوئی باقی

اور کون مسبوق کی تعداد اس وقت تک مساوی نہ ہوگی جب تک اس کو کچھ
مقابلہ میں جو سب سے آخر جانب تحت ہی سب سے اول کوئی کون جانب لائے ہو
باقی وہی تقریر ہی جو پہلی دلیل میں بیان ہوئی ہے اس طریقہ سے حدوث
اجسام کی دلیل سلیقے عمدہ ہے کہ یہ طریقہ بہت سے مناقشات سے پاک ہے مثلاً
یہ اعتراض کہ سکون وجودی نہیں ہے جیسا کہ مع جواب کے بیان ہوا ہے کیا کہ
سابقیت و مسبوقیت حرکت محض وہم میں ہے خارج میں اس کا وجود نہیں ہے اور
اعتبارات وہی عدمی امور ہیں اور عدمی امور میں تسلسل محال
نہیں ہے کیونکہ کون کے وجودی ہونے میں اختلاف نہیں ہے اس طرح کون
کی سابقیت و مسبوقیت بھی خارج میں موجود ہے پس فرض عقل و سبب کی نسبت
ہو سکتا ہے جس کے سبب سے دلائل بطل تسلسل و سبب میں جاری ہو سکتے ہیں۔
چوتھی دلیل یہ ہے کہ دلائل توحید سے حدوث عالم ثابت ہے بیان اس کا یہ ہے کہ
جب دلائل توحید سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ وحدہ لا شریک لا ایک ذات
واجب الوجود قدیم ہے جس میں کسی قسم کی کثرت محال ہے جیسا کہ بیان ہو گا
اور عالم مرکب جناسی ہے اور ہر مرکب پیش از پیش ثابت ہے کہ مادہ کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ عالم قدیم ہے
پانچویں دلیل یہ ہے کہ جب ممکن وہ ہو جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے تو ضرور
کہ وقت ایجاد و اثر غیر وہ موجود نہ ہو کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہے اور
وہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ وجود بر ممکن کا بعد عدم ہے اور یہی حدوث ہے

اور جب یہ ثابت ہو کہ ہر ممکن حادث ہی تو یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی
 کیونکہ عالم ممکن ہی اس لیے کہ عالم مرکب جزا سے ہی اور جزا عالم کل عالم کے
 غیر ہیں پس عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہی اور جب کہ کل حوادث
 ممکن ہیں تو نا متناہی حوادث کا وجود بھی محال ہی کیونکہ امکان جمیع حوادث
 کے حدوث کا مقتضی ہی نہیں اس دلیل سے اس گروہ کا دعویٰ بھی باطل ہوتا ہی
 جو کہتا ہی کہ مؤثر موجب قدیم کا اثر عالم ہی اور عالم قدیم ہی یا فاعل مختار قدیم کا اثر عالم ہی
 اور عالم قدیم ہی اور اس گروہ کا بھی دعویٰ باطل ہوتا ہی جو کہتا ہی کہ حوادث ناشای کا عالم میں
 وجود ہوا ہی افق ہو کہ یہ دلیل چند مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہی۔ اول مقدمہ
 ثبوت یہ ہی کہ جسم بلکہ کل عالم مرکب ہی کیونکہ عالم میں یا محض اجسام ہیں پس
 انکی ترکیب ظاہر ہی اس لیے کہ ہر جسم لائق تقسیم ہے کیونکہ اشارہ حسی جسم کی
 ایک جانب دوسری جانب کا غیر ہی اور یہ اس امر کی دلیل ہی کہ جسم اجزا
 سے مرکب ہی۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم بیہولی اور صورت سے مرکب ہے جیسا کہ
 حکماء کا مذہب ہی۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم اجزا لایہ تجزی سے مرکب ہے جیسا
 کہ متکلمین کہتے ہیں۔ یا غیر اجسام بھی عالم میں داخل ہیں جیسا کہ حکماء
 کہتے ہیں کہ عقول مفارق اور نفوس مجردہ اور اجسام سب عالم میں شامل ہیں
 کیونکہ اشارہ عقلیہ عقول و نفوس مجردہ کی جانب و سل اشارہ کا غیر ہے جو
 اجسام کی جانب ہوتا ہی پس وہ بھی اجزا عالم میں داخل ہونگے اور جب

اشارہ حسی اور عقلی سے مغایرت ثابت ہے تو عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں اور حجب عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں تو عالم کی ترکیب ظاہر ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے اس لئے کہ ممکن وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور وہ غیر اُس کے اجزاء میں اس لئے کہ جز کل کا غیر ہے اور حجب موجودات کا انحصار و حجب اور ممکن میں ہے اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو تو ثابت ہے کہ عالم ممکن ہے

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر ہے کیونکہ ممکن کے لئے عدم دو جو مساوی ہے پس اگر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر نہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور وہ محال ہے۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ایجاد کا تصور بدون اُس کے نہیں ہو سکتا کہ اُس کا موجود کوئی اُس کا غیر ہو اور حجب کل ممکن محتاج موثر ہیں اور تاثیر ایجاد ہے تو یہ ثابت ہے کہ ہر ممکن موجود کا محتاج ہے

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شے جو موجود کی اپنے وجود میں محتاج ہے اُس کی ایجاد بعد عدم ہے کیونکہ ایجاد کا تصور ہی بدون اُس کے نہیں ہو سکتا کہ اُس کے پہلے عدم ہو خواہ موثر موجب موجود فرض ہو یا فاعل مختار موجود ہو اس لئے کہ دونوں حالتوں میں اگر موجود کا اثر بعد عدم نہ ہوگا تو لازم آوے گا کہ موثر کا اثر قدیم ہو اور وہ محال ہے

کیونکہ اس سے ایجاد موجود لازم آتی ہے اور تحصیل حاصل ہے اور یہ محال ہونا بدیہی ہے علاوہ اسکے فال مختار کا قصد و ارادہ بھی ایجاد موجود کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا اور جب یہ مقدمات ثابت ہوئے تو ہم مختصر عبارتیں کہتے ہیں کہ کل جسم بلکہ کل عالم مرکب ہے اور کل شے جو مرکب ہے وہ ممکن ہے اور کل شے جو ممکن ہے وہ موجود کی محتاج اور کل وہ شے جو موجود کی محتاج ہی وہ ایجاد ہوئی ہے اور کل وہ شے جو ایجاد ہوئی اسکے پر عدم اس میں نتیجہ ثابت ہے کہ کل عالم حادث ہے خواہ عالم کا حصہ محض جسم میں ہو یا علاوہ جسم کے اور ہم کے موجودات بھی عالم میں شامل ہوں یہ دلیل اس لئے عمدہ ہے کہ اس میں اس لئے محض جسم بلکہ کل عالم یعنی ماسوی الشد کا حدوث ثابت ہے خواہ عالم کا حصہ محض جسم و جسمانیات میں ہو جیسا کہ با پس کہتے ہیں یا عالم میں اور شیا مثل عقول و نفوس و غیرہ بھی داخل ہوں جیسا کہ حکماء کہتے ہیں۔

شبهات متعلق حدوث عالم اور انکے جواب

اول شبهہ یہ ہے کہ مادہ قدیم ہے اس لئے کہ اگر مادہ قدیم نہ تو وہ ایک اور مادہ کا محتاج ہوگا کیونکہ ہر حادث مادہ کے بعد ہے پس سلسلہ مادہ کا لازم آوے گا اور مادہ صورت جسمیہ سے خالی نہ ہوگا پس جسم کا قدیم ہونا لازم آوے گا اس شبهہ کا یہ جواب یا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے بلکہ جسم ایک شے واحد ہے جیسا کہ جس سے ثابت ہے اور اگر اس بات کو ہم تسلیم بھی

کرین تو ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ قدیم ہو کیونکہ مادہ کا قدیم ہونا اس بات کے ثبوت پر موقوف ہو کہ اوس میں ایسے اختلاف کی استعداد موجود ہو جو اوسکو حوادث کے موجود کرنے کے قریب کر دیتی ہو اور یہ فرع اس بات کی ہے کہ خالق عالم موجب لذات ہو اور ہم نے اس بات کو یقینی دلیلوں سے ثابت کر دیا ہے کہ مصالح عالم قادر مختار ہو اور ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ صورت سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مقام پر ہم نے تمھاری دلیلوں کا ضعف ظاہر کر دیا ہے دوسرا شبہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم ہو کیونکہ اگر زمانہ قدیم نہ ہو تو زمانہ کے وجود کے پہلے زمانہ کا عدم ہو اور یہ قیاسیت ایسی ہو کہ جس میں سابق اور مہتوب جمع نہ ہوں اور یہ سبق زمانی ہی پس لازم آتا ہے کہ زمانہ اوس وقت موجود ہو جس وقت وہ معدوم فرض ہوا ہو اور یہ خلاف مفروض ہی اور جب مانہ قدیم ہو گا تو حرکت بھی قدیم ہوگی کیونکہ حرکت زمانہ کی مقدار ہی اور جب حرکت قدیم ہوگی تو جسم بھی قدیم ہو گا کیونکہ وہ محل حرکت ہے۔

جو اب اس شبہ کا یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ زمانہ کے پہلے زمانہ لازم آتا ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو تقدم عدم زمانہ اوسکے وجود کے زمانہ سے تقدم زمانی نہیں ہے تاکہ اجتماع نقیضین لازم آئے بلکہ وہ تقدم بالذات ہی جیسا کہ بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر تقدم ہے۔

تیسرا شبہ یہ ہے اور یہ شبہ سب شہوں سے قوی تر ہے جہاں اوسکا یہ ہو کہ اگر

تاثير فاعل کی عالم میں حادث ہوا اور کسی وقت سے مخصوص ہو تو یہ تاثير کسی شرط پر موقوف ہوگی اور وہ شرط حادث ہوگی کیونکہ اگر کسی شرط پر موقوف نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آدگی اسلئے کہ فاعلیت کا حامل ہونا اور اسکا ایک وقت خاص سے مخصوص ہونا باوجود اسکے کہ نسبت مؤثر کی سب اوقات سے مساوی ہو ترجیح بلا مرجح ہو اور وہ محال ہی اور جب یہ تاثير مؤثر کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو ہم اسکی شرط میں یہاں تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آدگیا اور وہ بھی محال ہے۔ اس شبہ کا جواب نقض اور حل دونوں طرح سے دیا گیا ہے نقض سے جواب یہ ہے کہ اس شبہ کا نقض حادث یومی سے ہوتا ہے اسلئے کہ حادث یومی کے وجود میں کوئی شبہ نہیں اور اس میں اسی تقریر سے شبہ ہو سکتا ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ شبہ بدیہی میں نہیں ہو سکتا اور تقریر اسکی یہ ہوگی کہ فاعلیت فاعل قدیم کی اگر حادث یومی میں کسی شرط پر موقوف نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آدگی اور اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے حدوث سے تسلسل لازم آدگیا۔ اور حلی جواب اسکا یہ ہے کہ یہ تو جب ہو کہ صانع عالم مؤثر موجب ہوا اور ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ صانع عالم فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لیے کسی مرجح کی امتیاج نہیں ہے جس طرح کسی پیاسے کے سامنی جبے و پانی ہوں جو سب خفیتوں سے پیاسے کے لیے مساوی ہوں تو پیاسا اون دو پانیوں میں سے ایک

پانی کا پینا بلا مرجح کے اختیار کریگا۔

واسمع ہو کہ محققین کے نزدیک ترجیح بلا مرجح جائز نہیں ہو اس وجہ سے یہ جواب دہی ہے کہ علم بصلحت مرجح ہی یعنی ایک وقت میں عالم کے وجود کا بقا یا دوسرے وقت کے قرین بصلحت ہونا مرجح ہی بہن کہتا ہوں کہ زمانہ کوئی شرف خارج میں موجود نہیں ہو صرف وہم میں موجودات عالم کے تقدم و تاخر سے زمانہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہی تو شروع زمانہ کا عالم کے شروع سے ہو گا پس ترجیح بلا مرجح لازم نہ آویگی کیونکہ قبل وجود عالم زمانہ نہیں ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ امکان عالم اور صحت تاثیر باری تعالیٰ عالم کے وجود میں دونوں ازلی ہیں ایسے کہ اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آتا ہے کہ امر ممتنع ممکن ہو جائے اس حالت میں اگر وجود عالم کا ازلی نہ ہو تو یہ امر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ نامتناہی زمانہ تک وجود کو ترک کرے اور معطل رہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ مصنون ترک وجود و تعطیل ایک تیاس ظنی ہی اور قیاس ظنی عقائد یقینی میں سودمند نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ ترک وجود خدا سے ممتنع ہے اور اسکا تعطیل بے نہایت زمانہ تک ناروا ہے تو اول مقدمہ دلیل مسلم نہیں ہے کیونکہ ازلیت امکان سے امکان ازلیت لازم نہیں آتا جس طرح حادث بشرط حدوث ازل سے ممکن ہے مگر وجود اسکا ازل میں محال ہے۔
بہن کہتا ہوں کہ شاید کوئی مصلحت عالم کے وجود کی تاخیر میں ہو جس کا فائدہ

اون میں قوت حرکت طبعی ہی اونکے اجسام اور اونکی قوت حرکت قدیم ہے
 اسوجہ سے کہ یہ خیال ہے پہلے دیمقراطیس کو پیدا ہوا اور وہ موجود اس
 مذہب کا ہی یہ اجسام ذرات دیمقراطیس سے موسوم ہوتے ہیں مگر ان کی کیفیت
 تکونات عالم میں اختلاف عظیم و بعض اسکے قائل ہیں کہ ذرات دیمقراطیس کی
 حرکت طبعی سے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہی جو موجود ہے۔
 اور بعض کہتے ہیں کہ سموات اور کرہ زمین قدیم ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔
 اور انواع نباتات و حیوانات کی کوئی ابتدا نہیں ہی اور ہر دائم نبات
 میں بے نہایت دائم ہیں اور ہر نطفہ حیوان میں بے نہایت حیوانات ہیں
 اور بعض کا قول یہ ہے کہ سلسلہ انواع نباتات و حیوانات قدیم ہے مگر
 اصلیں اون کی قدیم نہیں ہیں بلکہ اصلیں مثل قالب کے ہوتی ہیں جن میں
 اون اصلوں کی شکلیں بن جاتی ہیں۔ بعض کا یہ قول ہے کہ گمان یہ ہے کہ مدت
 دراز سے صورتیں بدلتے بدلتے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا
 ہو گئی ہی جو اب موجود ہے اور بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ آفتاب میں جب
 شدت حرارت ہو گئی تو ایک جلتا ہوا ٹکڑا آفتاب سے جدا ہو گیا اور وہ
 زمین ہی جسپر ہم انسان آباد ہیں اور اسوقت جب زمین آفتاب سے جدا
 لے کر وہ مرکب ہی اور ہر مرکب اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو اور ہر شے جو غیر کی محتاج ہو وہ ممکن ہے
 اور ہر ممکن حادث ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ یہ نکتہ قدیم ہو سکتے ہیں ۱۲ منہ

ہوئی جمادات اور نباتات و حیوانات کی اصلیں پیدا ہو گئیں اور بعض اسکے
 قائل ہوئے ہیں کہ زرات ذہمقراطیسی ہیں اور اک دشور ہی کیونکہ ایسے حکم
 انتظام کا عالم میں قائم ہونا جس سے نباتات و حیوانات کی اصلیں قائم ہیں
 بدون اور اک دشور کے ممکن نہیں ہے۔ اور بعض متاخرین جنہیں مثل
 ڈارون صاحب وغیرہ شامل ہیں جو صاحبان تحقیق سمجھے جاتے ہیں کہ وہ
 کہ اصل عالم وہی ذرہ ذہمقراطیسی ہیں مگر انہیں تدریجی ترقی کی قوت ہے
 اسباب خارجی کے شامل ہونے سے عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہے
 جو موجود ہے اور اسی طرح ترقی ہوتی جاوے گی اور ممکن ہے کہ اس تدریجی سے چھڑ
 ہاتھی ہو جائے اسی ترقی تدریجی کے قانون ہی انسانیت کے درجہ پر بندر پہنچ گیا ہے
 یعنی حیوانات کے صنف میں ترقی تدریجی کی قوت اور مہر خارجی کے سبب سے
 بندر پیدا ہو گئے اور بندر سے مدت دراز کے بعد انسان پیدا ہو گیا
 اور اسباب خارجی کو بھی قوانین قدرت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں
 کہ اکثر کیفیات سکون موجودات عالم ہکو تحقیق جدید سے معلوم ہوتی ہیں
 اور ہماری اکثر تحقیقات کی بناء تجربہ اور مشاہدہ ہے اور جس طرح قانون علت
 و معلول سے ثبوت یقینی ہوتا ہے اسی طرح ادن قوانین سے بھی ثبوت ہوتا ہے
 جن سے ہم استدلال کرتے ہیں اگرچہ حضات صاحب دراک دشور نہیں ہیں کیونکہ انکی
 حرکت قصہ دارادہ سے نہیں پائی جاتی مگر قوانین قدرت کے سبب سے عالم کا

اس صورت و شکل سے موجود ہونا ضروری تھا جس صورت سے اب عالم موجود ہے
 اُن قوانین قدرت میں سے ایک قانون قدرت تدبیری ہو اور اُن قوانین
 قدرت میں سے ایک قانون جذب و کشش ہو ان اصول و قواعد کے بیان
 کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ قبل وجود زمین و آسمان اور ستاروں اور جمادات و
 نباتات و حیوانات کے اُن چھوٹے چھوٹے ذروں کی حرکت اور قانون جذبے
 کشش سے ذروں کے یکجا ہو جانے سے کرہ آفتاب بن گیا اور اپنے محور پر گردش
 کرنے لگا پھر دوسرے قانون قدرت سے وہ ایسا مشتعل ہو گیا کہ اُس کے ٹکڑے جدا
 ہو کر طبع بن گئے لگے اور اُس سے کرہ بننے لگے اور اپنے محور پر گردش کرنے لگے
 وہ کرہ سارے ہیں تجملہ اُن کے ایک کرہ زمین بھی ہی جس پر ہم انسان رہتے ہیں
 زمین اپنے محور پر معلوم نہیں کس سمت و راستہ گردش کرتی رہی یہاں تک کہ اُس کا
 پوست ظاہری سرد ہونے لگا اور زمین کے طبقات مختلف بننے کا سبب یہ ہی
 کہ پہلے پوست ظاہری سرد ہونے لگا پھر وہ طبقہ باطنی جو اُس سے قریب ہی
 اُس سے کم سرد ہوا اور جو اُس سے قریب ہی وہ اُس سے کم سرد ہوا علم
 طبقات الارض سے جہاں تک دریافت ہونا ممکن تھا یہ بات پائی گئی ہے کہ
 جمادات و نباتات و حیوانات پہلے نہ تھے بعد زمانہ دراز کے پیدا ہوئے

۱۔ عالم میں صورت پیدا ہونے کو اتفاقاً ہی کہتے ہیں اور توہین قدرت و فخری ہی کہتے ہیں اور یہ منافقین ہیں

۲۔ تاہم اُس قانون قدرت سے رگڑے جس سے حرارت پیدا ہو جاتی ہے ۱۲ منہ

کیونکہ آخری طبقہ ارض میں کوئی آثار و نیکو پائے نہیں جاتے ہیں اور کیمیاوی علوم سے
 ہمو مشاہدہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ ذروں کی قوت حرکت اور قانون کشش سے
 اجتماع ذروں کا ہو کر عناصر کا وجود ہوا جبکہ تعداد ساٹھ سے زائد اب تک
 معلوم ہوئی ہے اور قانون قدرت سے خاص طور سے عناصر کے جمع ہونے اور
 ملنے سے معدنیات و حیوانات پیدا ہوتے ہیں معدنیات و حیوانات کا مادہ جس سے
 اولکا وجود قریب بہ فعل ہو جاتا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو نہ بالکل منجمد ہے اور
 نہ بالکل سقیق ہے اوس مادہ کا نام پلاسما ہے اور کہتے ہیں کہ اوس مادہ میں
 منقسم ہو جانے اور غذا حاصل کرنے اور اوس سے دوسری چیز بننے کی قوت ہے
 جس سے تولید و تناسل ہوتا ہے نباتات و معدنیات کی شکلیں و حیوانات کے
 اعضاء کی صورتیں اسی مادہ کی استعداد و انقسام کی وجہ سے ہیں چہرے کہتے ہیں
 کہ انواع نباتات و حیوانات کی ابتدائی حالت سے ترقی کرنے اور تولید و تناسل
 کے ذریعہ سے بڑھنے کے اسباب چارہ تو ان میں قدرت ہیں۔ اول و ن میں سے
 قانون تبائن افراد ہی یعنی فرع اپنی اصل کی تمامہ مشابہ نہیں ہوتی ہی منجملہ اول
 بتائینات کے نہ ہونا اور مادہ ہونا ہی کیونکہ نہ اور مادہ کا مادہ یعنی اصل ایک ہی

لے جب ازل ایک تنہا ہی شے ہی تو جس زمانہ کا مادہ میں کر کرتے ہیں کہ نباتات و حیوانات
 پیدا ہو گئے ہیں یا کہتا ہوں کہ اوس سے پہلے کیون نہ پیدا ہو گئے زمانہ سابق میں نہ پیدا ہونا بلکہ کو
 دوسرے زمانہ میں پیدا ہونا ترجیح بلا مرجع ہوتا تھا ہی زیادہ تک حرکت طبی بعنوان حتمی و برہمی محال ہے
 جیسا کہ متن میں بیان ہو گا ۲۱۔

مگر نر اور مادہ کی حالتوں میں تفاوت و اختلاف کا سبب یہی ہی کہ نفع اپنی اصل سے
 بتمامہ مشابہ نہیں ہوتی۔ دوسرا قانون انتقال اصول الی الفزع مع الاحتیاذ ہے
 جسکی وجہ سے کوئی قوی کوئی ضعیف ہوتا ہی نہیں قانون تنازع بقا ہے جس کے
 سبب قوی باقی رہتے ہیں اور ضعیف معدوم ہو جاتے ہیں کیونکہ ضعیف کا مادہ
 وجود کمزور اور قوی کا مادہ وجود طاقت ور ہوتا ہی جس میں استعداد قبول
 قانون فنا ہی وہ فنا ہو جاتا ہی اور جس میں قانون بقا کے قبول کرنے کی قوت
 وہ باقی رہتا ہی۔ چوتھا قانون انتخاب فطرت ہی جس سے مراد یہ ہے کہ فطرت
 اوس شے کی حفاظت کرتی ہی جو کامل ہی حاصل یہ کہ ذرات کی حرکت مضطرب رہی
 اور اون قوانین کے سبب جنکا ذکر ابھی ہوا ہی تغیر و تبدل انواع عالم میں
 ہوتا ہی اور انھیں کی وجہ سے انواع بگڑتے ہیں اور بنتے ہیں پس فطرت کی
 حرکت اور انھیں قوانین سے زمین کے بننے کے بعد نباتات پیدا ہونے لگے
 پھر کسی زمانہ میں نباتات نے انھیں کے سبب کروڑوں برس میں خلقت
 حیوانی اختیار کی اور خلقت حیوانی سے ترقی ہوتے ہوتے بندرہ پیدا ہوا
 جسکی شکل و صورت و ادراک انسان کے قریب ہی اور مدت دراز کے بعد
 بندرون میں سے انسان پیدا ہو گیا اور توالد و تناسل سے نوع انسان
 موجود ہوئی روح و عقل وغیرہ سب مادہ کے آثار ہیں جو ایک خاص طور سے
 مادہ کے واقع ہونے سے پیدا ہوتے ہیں انسان اور باقی حیوانات

بزبان میں عقل و ادراک وغیرہ کے فرق و تفاوت کا سبب یہ ہے کہ انسان
 بہ نسبت اور حیوانات کے مرتبہ ترقی پر پہنچ گیا ہو اور اسکی دلیل یہ ہے کہ
 بعض بندر ایسے پائے جاتے ہیں جنکی صورت ظاہری بالکل انسان کی طرح ہی
 پس قرین قیاس یہ امر ہے کہ مادہ کی خاصیت اور قانون ترقی تدریجی اور دیگر
 قوانین قدرت کے سبب سے بندر سے انسان بن گیا اور کہتے ہیں کہ نوعین مستقل
 طور پر مخلوق نہیں ہوئیں اس قول کی وجہ وہ کہتے ہیں کہ بعض حیوانات میں
 بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں اگرچہ کل حیوانات میں وہ
 نشان نہیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعضاء اور ان اعضاء کو اتار دین
 جو پہلی نوعوں میں تھے اور جب وہ نوع طول زمانہ سے بدلتے بدلتے اس حد تک
 پہنچتی کہ وہ اور اعضاء سے مستغنی ہو گئی جسکی ضرورت پہلی نوع کو تھی وہ اعضاء
 رفتہ رفتہ نہ رہے مگر ان کے نشانات باقی رہ گئے ہیں اور ان تغیرات کو سبب
 جو ان پر آنا آنا و زمانا فرمانا طاری ہوتے رہتے ہیں اور ان میں انات کی
 استعداد پیدا ہو گئی ہے کہ دوسری نوع سے یہ نوع منقلب ہو جائے انتہی۔
 واضح ہو کہ اس سے بیان میں کوئی دلیل مادہ کے قدم اور اسکے استعمال عدم
 کی نہیں ہے نہ ہم نے اوکی کسی کتاب میں کوئی دلیل مادہ کی قدامت پر دی تھی
 اور اگر کوئی دلیل مادہ کے قدم پر ہوتی تو ہر مقام میں سب سے پہلے اسکا ذکر
 ہوتا مگر خلاف اسکے حدوث عالم اور اجسام پر دلائل یقینی اور براہین قطعی

قائم ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہو اور آگے انشاء اللہ بیان ہوگا اس حالت میں
 مادّیین کے اس خیال مسئلہ میں محال کی کیا وقعت عقل کے نزدیک ہو سکتی ہو
 کہ ممکن ہو کہ ذرات ذمیقرطیسی قدیم ہوں اور عالم اپنے وجود میں خدا کا محتاج نہ
 اسی طرح اس بحث مسئلہ قدم مادّہ میں مادّیین کے تمام خیالات کی بنیادیں
 محض قیاسات ظنی بلکہ مقدمات وہی پر قائم ہیں۔ اور یہ بیان مادّیین کا کہ تجربہ
 اور مشاہدہ پر ہماری تحقیقات کی بنا ہی اگر متعلق قدم مادّہ اور عدم احتیاج
 بجانب خدا ہو تو اس کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں ہی اس لیے کہ کبھی قابل
 یقین بلکہ تجربہ ظنی کی بناء پر بھی کوئی دلیل قدم مادّہ پر اور انھوں نے
 نہ بیان کی ہو نہ بھی بیان کر سکیں گے یہی حال مادّیین کے اس دعویٰ عالمی کا
 کہ جس طرح علت و معلول کے قانون سے کسی شے کا ثبوت ضروری ہے
 اسی طرح اذن قوانین سے بھی ثبوت ضروری ہو چکی بناء پر ہم استدلال
 کرتے ہیں اس لیے کہ کسی قانون سے مادّیین نے کسی مقام پر مادّہ عالم کے قدم کو
 دلیل یقینی سے اس طرح ثابت نہیں کیا ہو جس طرح ہنر قانون علت و معلول سے
 خدا کو اور دلیل امکان سے عالم کے حدوث کو اور اس کے امکان سے اس کی
 خدا کی طرف احتیاج کو ثابت کیا ہو۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ترتیب کمونات عالم کی
 نسبت بھی ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہو بلکہ اس کی بھی اکثر بنائیں بمقابلہ ہم
 اہل مذاہب ادیان کے ضعیف و کمزور ہیں جن کا مذہب یہ ہو کہ خدا سے قادر

توانا عالم وحکیم کے بغیر عالم کی ترتیب ایسی عجیب نہیں ہو سکتی ہے جس کو دیکھ کر ہر عاقل کو حیرت اور ہر صاحب بصیرت کو وحشت ہوتی ہے جیسا کہ ابھی ہم ظالم کفری قیدیوں کی شکلاؤں مادیوں کا یہ دعویٰ جو اپنے کو صاحب تحقیق کہتے ہیں کہ انسان کی اصل بندر ہی اس بناء پر کہ عاقل قبول کر سکتا ہے کہ انسان اور بندر میں فی الجملہ مشابہت صورت ظاہری ہے یا بعض بندر مشابہ انسان کہیں پچھاتے ہیں خصوصاً اس حالت میں کہ مادیوں کا یہ دعویٰ اس دلیل سے باطل ہے کہ علماء علم تشریح کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بندر اور انسان کی ساخت میں مباہنت کلی ہے اور اتفاق علماء تشریح مادیوں کے دعویٰ کے بطلان کے لئے کافی حجت ہے جس طرح اجماع و اتفاق موزعین کسی واقعہ کے ثبوت کی حجت ہے پس عاقل مادیوں کے اس دعوے کو نظر اعتبار سے دیکھے گا کہ انسان کی اصل بندر ہے اور ایک نامتناہی زمانہ کے بعد بعض قوانین کے سبب جنکی تباہی مطابقت بھی ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ اویسکے خلاف دلیلیں موجود ہیں کہ بدون تصرف کسی صاحب قدرت و اختیار کے اتفاقاً بندر نے تمام اوصاف انسانی بلحاظ صورت و سیرت حاصل کر لیے ہیں یہ یہ بھی اونہیں کا قول ہے کہ قوانین قدرت سے اس عالم کا وجود اس ہیئت شکل و اس صورت و سیرت ہی جو موجود ہی لازمی ہے اور یہ بھی اونہیں کا بیان ہے کہ اتفاقاً عالم کی یہ صورت و سیرت جو موجود ہی حاصل ہو گئی اس سے بڑھ کر اور کیا تناقض ہو سکتا ہے پھر نہیں معلوم مادیوں

اسکا کیا جواب دینے کے جب ہمیشہ سے مادہ میں اتنی اذ قبول صورت و سیرت
انسانی موجود تھی تو کیونکر نامتناہی زمانہ تک استعدا معطل رہی
اس برہان کا مادہ میں کچھ جواب نہیں دے سکتے اور یہی انجام کار
ثابت ہو گا کہ سوا اللہ تعالیٰ کے اگر کسی اور کی خدائی کا دعویٰ
کیا جائے تو وہ باطل ہے۔ اور یہ دعویٰ مادہ میں کا کہ تجربہ اور مشاہدہ
سے ہمارے دعوے ثابت ہیں کیونکر لائق اعتبار ہو جب کہ ہم نے
نہ کسی کتاب میں دیکھا نہ کسی شخص سے سنا ہو کہ کوئی نوع منقلب ہو گئی ہو مثلاً
گھوڑے سے ہاتھی یا اونٹ ہو گیا یا اونٹ سے ہاتھی پیدا ہو گیا یا قانون
ترقی تدریجی سے جو گھوڑے ہو گیا یا ماش چنا ہو گیا اسی طرح بعض مادہ میں کا
یہ بیان مذہب خلق کے مقابلہ میں کیا لائق قوت و اعتبار ہو کہ بعض حیوانات میں بعض
اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں جن سے کوئی فائدہ نہیں ملتا اس سے معلوم
ہوتا ہو کہ پہلی نوعوں کے کچھ آثار باقی رہ گئے اس حالت میں اگر اون لوگوں کا
مذہب صحیح ہوتا جو کہتے ہیں کہ صلح عالم نے انواع کو مستقل طور سے بنایا ہو اور
بیفائدہ اور لغو شے کو حکیم صانع عالم نہیں بناتا تو یہ بیفائدہ اعضا کے نشانات
بعض حیوانات میں نہ ہوتے انتہی اس لیے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ اعضا کے
نشانات جبکہ بعض حیوانات میں تم بیفائدہ سمجھتے ہو وہ فی الحقیقت بھی بیفائدہ ہیں
کیونکہ اس بات کا کوئی شخص دعویٰ نہیں کر سکتا ہو کہ تمام موجودات کی حقیقت واقعی

انسان کو معلوم ہی پس ممکن ہی کہ اول نشانات میں فائدہ ہو اور اب تک نہ معلوم ہوا ہو کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بہت سے اشیاء ایسے ہیں جنکا فائدہ مدت دراز تک نہیں معلوم ہوا پھر مدت دراز کے بعد معلوم ہوا اسی طرح ممکن ہی کہ آئندہ اول کا فائدہ معلوم ہو یا کبھی معلوم ہو یا نہ ہو کیونکہ فائدہ کے نہ معلوم ہونے سے فائدہ کا نہ ہونا لازم نہیں آتا اور اس بات کا ثبوت کہ عقل انسانی تمام اشیاء موجودہ کی حقیقت واقعہ کو نہیں دریافت کر سکتی اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہی کہ تمام دانشمند اور خود مادیین کہتے ہیں کہ ہمارے علم کو حقائق موجودات عالم سی و سبب بھی نہیں ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بعض انواع میں نشانات کا پایا جانا اور کل انواع میں ایسے نشانات کا نہ پایا جانا اہل مذہب خلق یعنی خدا پرستوں کے مفید اور مادیین کے دعوے کا مبطل ہی کیونکہ مادیین اس بات کے قائل ہیں کہ سب نوعین رفتہ رفتہ بدلتی ہیں پس ضرورتاً کہ سب نوعون میں کچھ ایسے نشانات پائے جاتے جو بیفائدہ سمجھے جاتے اور سمجھا جاتا کہ یہ نشانات اسکی دلیل ہیں کہ یہ نوع دوسری نوع سے منتقل ہو گئی حامل ہماری اس استدلال کا یہ ہی کہ جب ایک نوع دوسری نوع کی مثل ہو اور عقل کا حکم اول اشیاء میں جو باہم مثل ہوں ایک ہی ہوتا ہی مثلاً یہ حکم کہ ہر جسم قابل حرکت سب اجسام کی نسبت مساوی ہو اور قاعدہ ترقی تدریجی اور قوانین قدرت کا حکم بھی سب انواع کی نسبت برابر ہی جسکو مادیین تبدیل انواع کی علت

قرار دیتے ہیں تو یہ کیونکہ ممکن ہے کہ بعض انواع میں تو بعض ایسے اعضا ہوں جو مستعد انقلاب ہوں اور بعض انواع میں ایسے اعضا نہ ہوں حالانکہ قانون ترقی تدریجی اور سب قوانین فطرت کا حکم سب انواع میں یکساں جاری اور ساری ہی یہ ترجیح ہمارے کس قانون سے جائز ہوگی پھر میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صرف غلط ہے کہ ایک نوع میں ایسی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہو جاتی ہے کہ اس سے ایک اور قسم کی نوع بن جاتی ہے اس لیے کہ بدون اس اصل کے مانے ہو کہ قوت نامیہ انواع میں موجود ہے یہ دعویٰ چل نہیں سکتا کہ انواع میں رفتہ رفتہ ترقی ہوتی ہے اور جب قوت نامیہ سے ترقی تسلیم کی جاوے گی تو یہ دعویٰ باطل ہو گا کہ ایک نوع سے دوسری نوع منتقل ہو جاتی ہے اس لیے کہ بالاتفاق حکماء نے قوت نامیہ سے ترقی اور بالیدگی کی بھی صحت بیان کی ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے کہ نہ وہ ہے کہ کسی شے کے اجزاء اصلی اپنے منافذ طبعی کے ذریعہ سے غیر اصلی اجزاء کو جذب کریں اور جب وہ غیر اصلی اجزاء جسم میں داخل ہوں تو وہ اجزاء اصلی کی طبیعت کے اثر سے متاثر ہو کر اجزاء اصلی کے مشابہ ہو جاویں تاکہ ان میں اسکی قابلیت آ جاوے کہ وہ جسم کی طبیعت کے موافق عمل کریں اور جسم کے اجزاء اصلی کی طبیعت اولیٰ اجزاء کو انہی نوع کی طبیعت کی قوت کے سبب اپنے نوع کی مناسبت سے اجزاء غیر اصلی کو ان اطراف کی جانب دفع کرے جو جسم کی ترقی کے لیے ضروری ہیں مثلاً ایک تخم زمین میں بویا جاتا ہے تو اس

تخم میں جو اجزاء ہیں وہ اصلی ہیں پس تخم کے اجزاء اصلی زمین سے اجزاء
 غیر اصلی کو جذب کر کے اپنے منافذ میں لاتے ہیں اور جب اجزاء اصلی غیر اصلی
 اجزاء زمین کو اپنے طبعی اثر سے اپنے اصلی اجزاء کے مشابہ کر لیتے ہیں تو
 ان میں سے بعض اجزاء کو وہ اوپر کی جانب اپنی طبیعت سے پھینکتے ہیں تاکہ
 اس تخم کا قد بلند ہو اور بعض اجزاء کو اپنی طبیعت سے جانب عرض پھینکتے ہیں
 تاکہ جسم جانب عرض بڑھ جائے اور بعض اجزاء کو جانب عمق پھینکتے ہیں
 تاکہ جسم موٹا ہو اسی طرح ایک چھوٹا سا تخم ایک بہت بڑا دخت ہو جاتا ہے
 اور جب نمونہ کی یہ حالت ہو جو بیان ہوئی اور یہ فعل اسکا طبعی ہی تو یہ کیونکر
 ممکن ہے کہ وہ اجزاء اصلی اپنے طبعی افعال سے مخالفت کر کے ایک دوسری
 نوع بنانے کی جانب حرکت کریں کیونکہ طبعی افعال سے مخالفت محال ہے
 مثلاً یہ ممکن نہیں ہے کہ جو تخم مثلاً گیہوں زمین میں نشوونما کر رہا ہو وہ اپنی
 فعل طبعی سے کسی وقت میں مخالفت کرے یعنی اپنے اجزاء کو مشابہ نہ بنائے بلکہ مخالف
 اپنی طبیعت کے اپنے غیر مشابہ اجزاء بنا دے جس سے مثلاً گیہوں سے ایک پڑیا کی
 صورت اور قابل جس و حرکت شے بن جائے پس خلافت بہرہاں یہ دعویٰ
 ماورین کا کیونکر صاحب فطرت سلیم کے نزدیک صحیح ہو گا کہ مادہ کی ترقی تدریجی
 اور قانون انتخاب فطرت یا اور کسی قانون قدرت سے بدون شمول کسی مانتے کے
 ایک نوع دوسری نوع سے منقلب ہو جاتی ہو اور ماورین کا یہ دعویٰ باطل ہے

کہ مادہ جو ایک شے بے شعور و ارادہ مثل کنکو پتھر کے ہی اسکی طبعی حرکت و تغیرات و حوادث عالم کا وجود و ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ طبعی افعال و سرانجام ایسی شے کا محال ہے جو بے شعور و ارادہ ہو مثلاً پتھر سے یہ محال ہے کہ اپنی طبیعت کے برخلاف اوپر کی جانب چلا جائے پس اگر ذرات کی حرکت اقتضائے طبیعت تسلیم کی جائے تو سکون و قرار مادہ کے لئے محال ہوگا کیونکہ ایسی حالت میں سکون مخالف مقتضائے طبیعت ہوگا اور جب سکون محال ہی تو لازم آتا ہے کہ عالم کی تمام صورتیں آنا فنا بدلتی رہیں اور کوئی شے ایک حالت و صورت پر ایک مدت دراز تک نہ رہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کی بہت سی چیزیں مدت دراز سے قائم ہیں مثلاً آفتاب کو جیسے کہ کس مدت دراز سے اسکی صورت و ہیئت قائم ہے پھر کس انتظام سے اسکی رفتار ایک ہی طریقہ سے ہو رہی ہو اس مقام پر ہمارا سوال اسی ہے کہ یہ جانیں کہ اسکی وجہ کیا ہو کہ بہت سی صورتیں مدت دراز سے قائم ہیں اور کیا وجہ ہو کہ آنا فنا حرکت دائمی سے عالم کی مختلف صورتیں بدلتی نہیں رہتیں کیونکہ جلد جلد نظام شمسی میں تغیر نہیں ہوتا رہتا ہے ہمارے اس سوال کے جواب میں وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنی طبیعت کے اقتضائے مخالفت کی ہے کیونکہ یہ توضیح زبردستی اور تحکم ہی آدمیہ بھی جواب نہیں دے سکتے کہ مادہ کی چال چوٹی سے بھی زیادہ بظنی ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ مادہ کی حرکت کیسی ہی بظنی فرض ہونگر یہ

ممکن نہیں ہو کہ اس زمانہ وراز سے یعنی جب سے تاریخین لکھی گئی ہیں تاکہ
عالم کی صورت میں ذرا سا بھی فرق نہ آئے کہ میون میں آفتاب جنوب ہی
کی جانب ورجاڑون میں شمال ہی کی جانب نکلے ہے پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ
بعض نباتات میں جلد کٹرے پڑ جاتے ہیں تو ہم کیونکر ڈارون صاحب کی ترقی
تدریجی کی ہستی کو خیال کو صحیح مان سکتے ہیں کیونکہ جب وہ کی حرکت اور توانیں
قدرت کی کار سازی کی آہستگی ایک لازمی امر ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ بعض
انواع جلد منقلب ہو جائیں اور بعض کرورون برس میں منقلب ہوں یعنی
یہ کیونکر ممکن ہو کہ بندر سے انسان کرورون برس میں بنے اور بعض نباتات
میں چند دنوں میں کٹرے بن جاویں اور بادیں کا یہ قول باطل ہو کہ مادہ یعنی
ذرات و میقراطیسی ذات میں ایک دوسرے سے باہم مثل ہیں اور صفات
میں باہم مخالفت ہیں اور اون کا فعل اون کی حرکت طبعی کے ذریعہ سے
ہوتا ہو ورنہ ان کے اجتماع سے پہلے مادہ سدیمی پیدا ہوا جس سے کرہ
بن گئے اور قانون جذب و کشش سے وہ کرہ اپنے محور پر گردش کرنے لگے
جس سے یہ نظام عالم قائم ہوا ہی جو مشاہدہ میں ہے انتہی۔ اس خیال
فاسد و ہم کاسد کا نقض دلیل ہے یہ ہو کہ حکماء طبعی کا اتفاق ہی اور یہی حق بھی ہو
۱۵ مادہ سدیمی سے مراد اوتھین ذرات و میقراطیسی کا خاص طور سے جمع ہو جانا ہی جس سے
مادہ میں استعداد فعل کی حاصل ہو ۱۲ منہ

جیسا کہ ہر شخص کو تھوڑے سے تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جو اشیاء متحرک
بالارادہ نہیں ہیں بلکہ مثل کنگرے پتھر کے ہیں ان کا اجتماع بدون قوت جاذبہ
ایسی حالت میں ممکن نہیں ہے جب صاحب قدرت و اختیار کو اس اجتماع سے
تعلق نہ ہو اور جب یہ قرار پایا تو میں کہتا ہوں کہ اگر حرکت اور قوت جذبہ دونوں
مادہ سدیمی کی علت ہوں تو لازم آوے گا کہ ایک معلول کا صدور
دو علتوں سے ہو اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور مادیوں کا یہ قول بھی
باطل ہے کہ مادہ یعنی ذرات و میقاتیسی حرکت کے ذریعہ سے عالم میں فعل
کرتے ہیں اور ان سے مادہ سدیمی اس طرح حاصل ہوا کہ بعض ذرہ بعض
ذروں کے ساتھ ایک جگہ جمع ہو گئے اور ان سے کرہ بن گئے اور
قانون جذب کے سبب سے وہ اپنے اپنے محور پر گھومنے لگے۔ اس لیے کہ ہم کہتے ہیں
کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ قوت جاذبہ زمین و آسمان اور تمام کروں کے
وجود اور ان کے گردش کرنے کا سبب ہی پس قوت جاذبہ ان سب پر مقدم
ہو گی کیونکہ علت کا معلول سے مقدم ہونا واجب ہے اور جب قوت جاذبہ ان
سب کی علت ہے تو اگر مادہ سدیمی قوت جاذبہ کی علت ہو جس کے سبب سے
زمین و آسمان کا وجود ہوا ہے تو دور لازم آتا ہے اور وہ محال ہے تو قوت پس
دلیل کی یہ ہے کہ حکماء طبعی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بعض اجسام کا بعض
اجسام سے مجتمع ہو جانا بدون قوت جاذبہ کے ممکن نہیں ہے اور اس تجویز کے

حق ہونے میں اس حال میں شک نہیں ہی جب قادر مختار کو مداخلت نہ ہو
 جیسا کہ ہر عاقل سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا اور جب یہ تحقیق ہو تو ہم کہتے ہیں
 کہ اس حالت میں مادہ کا جمع ہونا اور مادہ سدیمی کا حاصل ہونا قوت جاذبہ
 کے واسطے سے ہوگا پس قوت جاذبہ مادہ سدیمی کی علت ہوگی پس اگر مادہ
 سدیمی قوت جاذبہ کے وجود کی علت ہو جیسا کہ مادیین کا بیان ہی تو دور لازم
 آویگا جس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے اپنے نفس سے ایک مرتبہ یا چند مرتبہ
 مقدم ہو اور وہ محال ہو اور مادیین یہ جو کہتے ہیں کہ اصل عالم ایک ہی ہے
 اور وہ مادہ ہی پھر مادہ مؤثر ہو جس سے اجزاء حاصل ہوئے اور اجزاء میں
 ایسی قوت حاصل ہوئی کہ وہ باہم ایک دوسری میں فعل کرنے لگے اور فعل ہونی لگے
 پھر ان کے فعل و انفعال باہمی سے عالم کی یہ صورت اتفاقاً پیدا ہو گئی اور اب بھی
 ان میں فعل و انفعال ہوتا ہی اس دعویٰ بلا دلیل کا اول جواب یہ ہے کہ اتفاق
 اسکا نام ہی جو کبھی کبھی واقع ہو جائے اور تم کہتے ہو کہ اکثر ایسے فعل و انفعال سے
 اتفاقاً بعض حوادث کا وجود ہوتا ہی جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ تم اپنی غلطی پر گاہ
 نہیں ہو سہ ہو دو سزا جواب برہان قطعی سے یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ تمہاری
 مراد اتفاق سے کیا ہے اگر اتفاق سے تمہاری مراد کسی شے کا بلا سبب پیدا
 ہونا ہی تو وہ قطعاً باطل ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ بلا سبب کسی شے کا وجود ممکن
 نہیں ہے اور اگر تمہاری مراد اتفاق سے یہ ہے کہ نامعلوم سبب سے کوئی شے موجود ہو گئی

جس طرح کوئی شخص کنواں پانی کے لئے کھوفے اور اوس میں اوسکو خزانہ سمجھا دے
تو ایسے اتفاق کا وجود ممکن ہی مگر ایسے اتفاق کا وجود بدون شمول صاف قدرت
واختیار ممکن نہیں ہے اور مادہ اور قوانین قدرت سب کے سب بشعور اپنے
افعال و آثار میں مجبور ہیں انکے افعال سے ایسے اتفاق کا وجود نہیں ہو سکتا
اگر ایسا اتفاق مفید ہی تو ہم خدا پرستوں کے دعوے کو مفید ہے
اور اگر اتفاق سے مراد یہ ہے کہ فاعل کے ارادہ کو مطلقاً اوس میں دخل ہو بلکہ
بلا دخل صاحب قدرت اختیار محض اسباب کے جمع ہو جانے سے کسی شے کا
وجود ہو تو یہ معنی مؤثر موجب کی حرکات طبعی اور امور خارجی کے تحریک قسری
کی جانب راجع ہونگے جنہیں سے کوئی ارادہ کی قابلیت نہیں رکھتا مگر ایسا اتفاق
اور فعل النفع محال ہے کیونکہ یہ فعل والفعال و اتفاق حادث ہو گا اور
حادث کا وجود مؤثر موجب سے محال ہے جیسا کہ ہر بان سے بیان ہو چکا ہے اور بیان
ہو گا اور مادہ میں کا یہ بیان کیونکہ صحیح و درست ہو سکتا ہے کہ مادہ کی حرکت تدریجی اور بے شعور
و مجبور قوانین قدرت کی مداخلت سے ایک نوع دوسری نوع سے نسلب ہو جاتی ہے اور یہ سلسلہ
ہمیشہ چلا جاوے گا اسلئے کہ حکماء کے بیان بلکہ روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ سے
یہ ظاہر ہے کہ ہر فعل طبعی کی ایک غایت اور نہایت ہوتی ہے مثلاً درخت پوت
نامیہ کی تحریک سے بڑھتا ہے اور ایک تاک پہونچ کر اوسکی ترقی رک جاتی ہے
اور بعد ایک زمانہ کے انحطاط شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ درخت

خشک ہو کر گر جاتا ہی اور اوہ مین جذب غذا اور حفظ رطوبات اصلی کی قوت نہیں رہتی اور جب یہ متحقق ہوا تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ ترقی کی کوئی حد نہایت نہ ہو اور کیونکر یہ ہو سکتا ہی کہ بدون صاحب قدرت و اختیار کی مداخلت کے مادہ مجبور ایک جانب طبعی حرکت کے ختم ہو جانے کے بعد دوسری جانب حرکت کرنے لگے اور مادہ حیات جو زائل ہو گیا ہی اور جسکی حفاظت مادہ سے نہ ہو سکی وہ پھر عود کرے حکماء کا بلکہ کل عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہی کہ قوت طبعی کی حدود انتہا ہوتی ہی اور وہ اسکا مکان طبعی پہنچ جاتا ہی اور یہ ایسا امر ہی جو روزمرہ مشاہدہ میں ہی پسینا قننا ہی زمانہ تک مادہ بے شعور کا حرکت کرنا کیونکہ جائز ہو گا فاین المف من شدة المطر پھر ہم کہتے ہیں کہ کون عاقل اس امر کو یا دکر سکتا ہی کہ بدون مداخلت صاحب قدرت و اختیار صانع عالم آتنا بڑا عالم محض ذروں کی باہم مکمل کرنے سے موجود ہو اور اس انتظام کو ساتھ مدت دراز تک قائم رہنے کی غفلت پر نظر کر ڈیو صاحب فکر کو ذہن اور اسکی بہترین انتظام سے ہر صاحب بصیرت کو حیرت ہوتی ہی اور جو مادیں کہتے ہیں کہ ترقی تدریجی مادہ کی طبیعت میں ہی جس سے مدت مدید و عرصہ بعید کے بعد مادہ کی حرکت اضطراری و قوت تدریجی سے رفتہ رفتہ بندر کی نوع بنتے کی نوبت پہنچی پھر مدت دراز کے بعد بندر سے انسان بن گیا اور پہلے انسان کے بدن پر بڑے بڑے بال تھے اور ممکن ہی کہ مجھ کبھی ہاتھی ہو جائے اور لے ہمارا سوال یہ ہی

کہ ازل کا زمانہ تو ایسا طویل ہے کہ کروڑوں برس کی مناسبت ایک لمحہ سے بھی
 نہیں ہے ایسی حالت میں اب تک ہر پھر ہاتھی کیون نہ ہو گیا اور وہ اجڑا کہ
 جنہیں صلاحیت ترقی کی تھی وہ ترقی کرتے کرتے ہاتھی یا انسان بن گیا
 کیون نہ ہو گا کون شرمناک تھا کیونکہ کتہہ تدریجی ہو یا غیر تدریجی ہو بلا مانع رک نہیں سکتی
 اور جب بدون مانع قوت حرکت رک نہیں سکتی اور مانع ثابت نہیں ہے تو
 مادیہ کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ مادہ میں ترقی تدریجی کی قوت ہے جس سے پوگا فیوٹا
 حوادث کا وجود بہتر طریقہ سے ہوتا ہے پھر ترقی تدریجی خلاف بدیہی ہے کیونکہ
 یہ امر بدیہی ہے کہ جو شے کائنات میں فاسد ہوتی ہے وہ دفعۃً فاسد ہوتی ہے اور
 کائنات میں جس شے کی اصلاح ہوتی ہے دفعۃً ہوتی ہے اور خلاف بدیہی محض دعویٰ
 بلا دلیل عقل کے نزدیک سمجھ نہیں ہے اور وہ مادیہ کا دعویٰ ہے کہ النوع کی اصلین
 قدیم ہیں اور ہر حیوان کو لطفہ میں بے نہایت حیوان ہیں اور ہر نباتات میں بے نہایت
 دانہ ہیں جس سے انواع حیوانات و نباتات کو ترقی ہوتی ہے۔

اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ متناہی جسم میں نامتناہی
 جسم سما جائے اور نامتناہی حاضر در میں محصور ہو اور اس کا باطل ہونا
 بدیہی ہے علاوہ اسکے یہ دعویٰ مادیہ کا اور محققین کی تحقیقات کے خلاف ہے
 جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم طبقات الارض سے یہ امر ثابت اور متحقق
 ہو گیا ہے کہ اصلین انواع کی قدیم نہیں ہیں علاوہ اسکے ہمارا سوال یہ ہے

کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ جب قباب میں شدت حرارت سے التھاپے اور زمین جلتی ہوئی اوس سے جدا ہوئی اور اوس جگہ جا کر گری جہاں اب موجود ہی تو ایسی حالت میں جب حرارت کی یہ شدت تھی تو ضرور تھا کہ تمام نباتات اور حیوانات کی اہلین جل کر فنا ہو جاوین آخر اسکا سبب کیا ہے کہ انواع کی اہلین محفوظ رہیں اور جن مادیوں کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات و حیوانات کی اہلین قدیم نہیں ہیں بلکہ ہر فرد ہنزلہ قالب کے ہے جو اپنی ہر شکل دوسری شے کو فانوں وراثت سے بنالیتی ہے، طبعی سلسلہ انواع قائم ہوا تو ہمارا سوال یہ ہے کہ پھر اسکا کیا سبب ہے کہ بہت سے ناقص خلقت حیوانات سے کامل خلقت حیوان پیدا ہوتے ہیں اور جن مادیوں کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات و حیوانات کی اہلین حادث ہیں کیونکہ علم طبقات الارض سے یہ بات تحقیق ہو گئی ہے کہ اہلین حادث ہیں پس بجز اسکے اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی کہ جب قباب کے التھاپے زمین آفتاب سے جدا ہو گئی اور زمین کا پوست ظاہری سرد ہو گیا، ثبوت نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو گئیں اور یہاں یہ سوال ہے کہ اس بات کی کیا وجہ ہے کہ التھاپے کم ہونے سے نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو جاوین اور اگر کوئی وجہ ہی تو اسکا کیا سبب ہے کہ اوسکو اپنے اپنا کم نہیں بیان کیا اور جب کوئی وجہ نہیں ہے تو آپکا دعویٰ بلا دلیل ہے اور جن مادیوں نے عالم کے انتظام سے کچھ کام کو دیکھ کر مجبوراً تسلیم کیا ہے کہ ذرات میں اور اک و شعور ہے

اولاً کیا یہ جواب ہے کہ ایک ہی علم تو سب ذروں کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم
عرض ہے اور ایک عرض کا دو محل میں حال ہونا محال ہے پس ضرور یہ ہوا کہ ہر
ذرہ کو دوسرے ذرہ سے جدا علم ہو اور جب ہر ذرہ کا جدا جدا علم ہو تو ایسا
مستحکم انتظام جو عالم میں موجود ہی بدون اسکے ممکن نہیں ہے کہ ذرات کے لیے
ایسے آلات ہوں جنکے ذریعہ سے وہ اپنا مافی الضمیر ایک دوسرے پر ظاہر کر سکیں
اور باہم مشورہ سے عالم کا انتظام کرتے رہیں اور وہ مشکلات انتظام عالم میں
واقع ہوں اور ان کو حل کیا کریں جس طرح انسانوں کی جماعت انتظام کرتی ہے
اور جب عالم کے انتظامات بشمارہ ذروں کے اور علوم کے سبب سے ہوں گے جو
تجربوں سے اور ایک دوسرے کی معاونت سے حاصل ہوتی ہیں تو ہمارے ذہن کو
اون مشکلات میں گرفتار ہونا پڑیگا جسے سمجھ ہی نہیں ہو سکتا یہ سوال پیدا
ہوگا کہ یہ ذرات اپنا مافی الضمیر کیونکر ایک دوسرے پر ظاہر کرتے ہیں اور آلات
اوسکے ظاہر کرنے کے کیا ہیں کیا مثل انسان کے چشم و زبان و زبان سے کام
لیتے ہیں یا کوئی اور طرز ادائے مطالب ہے پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایک ذرہ کا مافی الضمیر
دوسرے ذرہ کو کیونکر معلوم ہوتا ہے اگر ہمارا ہی ایسا ذریعہ علم ذروں کو ہے تو بتائیے
ہم تو ہمارے تموج سے کلام سنتے ہیں اسی طرح اور جو اس سے ادراک کرتے ہیں
اگر ذروں کا ذریعہ ادراک بھی مثل ہمارے ہے تو اسکا سبب کیا ہے کہ اون کی
آوازیں ہم نہیں سنتے ہیں اور باوجود اسکے کہ بعض ذرہ ایک دوسرے سے بہت

فاصلہ پر ہیں کیونکہ ایک دوسرے کا کلام سن لیتے ہیں یا کوئی اور ذریعہ مثل خط و کتابت کہ ذرات کی دنیا میں رائج ہی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ذرات میں سے ہر ذرہ کو تمام ضروریات کے انتظام کا علم اور اسکے عمل میں ہونا کی قابلیت ہی یا بعض کو پھر ان میں اختلاف صفات سے کبھی اختلاف رائے بھی ہوتا ہی یا نہیں پھر مباحثہ کے لئے ذروں کے دنیا میں کوئی کونسل ہے جہاں انتظامی امور طے ہو کر احکام نفاذ پذیر ہوتے ہیں پھر ہمارا یہ بھی سوال ہوگا کہ ذروں کو آئندہ کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہی مثلاً ذروں کو یہ علم کیونکر ہوتا ہی کہ جن جانداروں کے کم بچہ ہوتے ہیں ان کے پستان کم سے کم دو ہوں اور جنکے زیادہ بچہ ہوتے ہیں ان کے پستان در سے زیادہ ہوں اور جب کہ اتنے بڑے عالم کے لئے محض ادراک و شعور کافی نہیں ہی بلکہ اسکی اوسس مطابق مصلحت عام انتظام کے لئے جو ہمارے مشاہدہ میں علم ماکانی یا کون کی حاجت ہی تو ضرور ہی کہ ہر ذرہ کو تمام ذرات بلکہ ان کے جمیع حالات حتی کہ ان کے مقاصد و اغراض کے علم کی ضرورت ہی اور جب کہ ذرات کی نسبت مادی میں کہتے ہیں کہ وہ نامتناہی ہیں تو ان کے علوم بھی نامتناہی ہونگے اور مادی میں یہ بھی کہتے ہیں کہ موجودات کا حصر اجسام میں ہی پس علوم ذروں کی لگ بھگ اجسام ہونگے اور جب ہر جسم کے لیے طول و عرض و عمق ابعاد لازم ہیں تو لازم آویگا ہر ذرہ جو صاحب بعد متناہی ہی اوس میں نامتناہی ابعاد و اجادین اور وہ محال ہی ہو

لازم آویگا کہ البنا و غیر محصور حاضرین میں محصور ہوں جب مادیین ہمارے ان سوالوں کا جواب دینگے اور وقت ہم اونکو بتائیں گے کہ جسکو اونھوں نے اپنا ماسن بھنا تھا وہ اونکے لیے جائے بنا نہیں ہی بلکہ ایک شکل سے ٹکڑے بہت بڑی شکون میں دھ کر قمار ہو گئے ہیں اور جب ہمارے سوالوں کا جواب اون سے ممکن نہیں ہی تو مادہ کو خلعت دراک و شعور عطا کرنا مادیین کے لیے کچھ مفید نہیں اور جب مادیین کے خیالات باطل ہو گئے تو ہم کو اس جانب ناظرین کو توجہ دلانے کی ضرورت نہیں ہی کہ ہر شخص جو شعور و تمیز رکھتا ہی وہ خوب جانتا ہی کہ وہ انتظام عالم جو مشاہدہ میں ہی اس امر کی ظاہر و بین دلیل ہی کہ اسکا قائم کرنے والا اعلیٰ درجہ کا دانشمند حکیم مثال وہ کو ناقص و ضعیف تھا اور جو بعض مادیین اس اصل سے مادہ کی کار سازی پر زور دیتے ہیں کہ جب مدت تک طبیعت اپنے اقتضائے کام نہیں کرنے پاتی تو طبیعت اپنا کام چھوڑ دیتی ہی۔ اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ اسکے معنی ہوئے کہ طبیعت اپنے اقتضائے سے اعتراضات اور لازم جدائی اختیار کرتی ہی اور یہ باطل ہی اسلئے کہ ہر لازم کی جدائی محال ہی اور مادیین سند اپنے دعوے کی یہ لاتے ہیں کہ کسی جگہ کتوں کی دُمین کاٹی جاتی تھیں مدت دراز تک جب کتوں کی دُمین کاٹی جایا کین تو بے دُم گتے پیدا ہونے لگے یعنی طبیعت نے کتوں کو دُم دینا چھوڑ دیا اسکا جواب یہ خوب بے باکیا ہی کہ عبرانی اور عرب میں ختنہ کا رواج مدت دراز سے ہی پھر اسکی کیا وجہ ہی کہ اونہیں محتون پیدا

نہیں ہو تو بھر مجھ کو تعجب ہی کہ ایسے ناقص تجربہ یوں پر مادیوں کا یہ دعویٰ کیوں لائے
 سماعت و بصوت عقل اور کے نزدیک ہو سکتا ہی کہ ہمارے دعوے تجربہ اور مشاہدے
 ثابت ہیں اور مادیوں کی یہ دعویٰ باطل ہی کہ مادہ عالم یعنی ذرات قدیم ہیں اور بذریعہ
 حرکت قدیم کے وہ عالم میں مؤثر ہیں جس سے عالم کا وجود ہمیشہ ہوا اور ہمیشہ
 اور عالم میں انکی حرکت سے وقتاً فوقتاً تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور حرکت
 مادہ کو لازم ہی جس سے صورتیں بنتی ہیں اور بگڑتی ہیں۔ ایسی کہ حرکت جس سے
 اور افراد اسکے اسکی اصل ہیں اور افراد جس سے ذہن و خداج دونوں میں وجود
 میں مقدم ہیں اور حرکت کے افراد کے حادث ہونے میں شک نہیں ہی کیونکہ
 ہر فرد کا وجود بعد عدم ہی پس جس حرکت کا حادثہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہی کیونکہ یہ حال ہی
 کہ علت جو وجود میں مقدم ہی وہ حادثہ ہوا اور حلول و سکا حادثہ نہو یا اس طرح کہا جاوے کہ
 ماہیت حرکت حادثہ ہی کیونکہ حرکت ایک مرکب ہی اور کئی کئی افراد لازم ہیں افراد کئی یہ مقدم ہیں
 کیونکہ وہی افراد کئی کے حاصل ہونیکا سبب ہوتے ہیں اور اس میں شک نہیں ہی
 کہ افراد حرکت حادثہ ہیں کیونکہ ایک فرد بعد دوسری فرد کے موجود ہوتی ہی اور
 کسی شخص کا زمانہ بعد میں حاصل ہونا بھی حادثہ ہی اور جب تک ایک فرد حادثہ ہی
 اور جو حکم ایک فرد پر صادق ہی وہ ہر فرد پر صادق ہی ایسے کہ اس حکم کے
 صحیح ہونے میں شک نہیں ہی کہ جو چیزیں باہم مثل ہیں ان میں سے جو حکم ایک نئی پر
 صحیح ہوگا اسکے سبب اشغال پر بھی وہی حکم صحیح ہوگا ورنہ وہ اشغال نہیں ہیں

پس یہ قضیہ ثابت ہے کہ ہر حرکت حادث ہے اور یہ نتیجہ صحیح ہے کہ مجموعہ افراد
 حرکت حادث ہے اور جب ثابت حرکت کا حدوث ثابت ہو تو مادہ بھی قدیم
 نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ کی حرکت لازم ہے اور لازم و ملزوم کی جدائی محال ہے اور
 مادہ میں کہتے ہیں کہ امور خارجی کے سبب جنکو وہ قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہیں
 اور مادہ کی حرکت سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور یہ باطل ہے کیونکہ تغیرات
 عالم کا توقف امور خارجی کے وجود پر ہوگا اور امور خارجی کا وجود مادہ کی حرکت
 طبعی پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہے جس سے لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو
 اور مادہ میں کا یہ قول باطل ہے کہ تنوعات اور حوادث عالم کا وجود مادہ
 قدیم کی طبعی حرکت سے ہوتا ہے اس لیے کہ میں کہتا ہوں کہ حرکت طبعی کا
 وجود بدون اسکے ممکن نہیں ہے کہ کوئی امر منافی مثلاً قاسر علت حرکت
 طبعی ہو یہ ممکن نہیں ہے کہ پتھر اپنی چیز طبعی سے حرکت کرے جب تک
 کوئی قاسر اسکو اسکے چیز طبعی سے جدا نہ کرے۔ یا قوت نامیہ سے
 حرکت کا وجود اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک طبیعت کے منافی
 کوئی امر نہ واقع ہو جس کے سبب سے وہ بعض اجزاء کو کسی جانب دفع کرے
 کیونکہ اگر بدون ایسی علت کے جو طبیعت کے منافی نہ ہو اگر حرکت طبعی
 واقع ہوگی تو لازم آوے گا کہ طبیعت کسی چیز کی بالطبع طالب بھی ہو اور
 پتھر اسی چیز سے بالطبع ہارے بھی ہو اور یہ محال ہے اور جب حرکت طبعی

بدون ایسی علت کے جو اسکے منافی و منافر ہو محال ہی اور علت کا معلول سے تقدم واجب ہی اور جب حرکت طبعی بدون ایسی علت کے ممکن نہیں ہو جو منافی طبیعت ہو اور علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو ان تنوعات عالم اور حوادث کا وجود محض حرکت طبعی سے جو قدیم ہے کیونکہ ممکن ہو گا پہلے کہ ایسی علت نہ مادہ کی طبیعت میں نہ مادہ سے خارج قبل حرکت طبعی موجود ہو مادہ کی طبیعت میں وہ اس وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی ہے کہ لازم آتا ہو کہ کوئی شے جو اپنے اثر اور فعل میں مجبور ہو وہ اپنے اثر سے باز رہے اور مقتضا اور لازم سے جدا ہو سکے اور یہ محال ہو۔ اور طبیعت مادہ سے خارج ایسی علت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ مادیین کے نزدیک مادہ اور اس کی طبیعت سب موجودات سے پہلے اور اول سب کی علت اول ہے پس محض حرکت طبعی سے حدوث حوادث اور تغیرات عالم ہے اور جب اسی برہان سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاصر قبل مادہ موجود نہیں ہے اور جب حرکت کا انحصار تین ہی قسموں میں ہو ایک حرکت ارادی دوسری حرکت طبعی تیسری حرکت قسری اور حرکت ارادی مادہ کی بے شعوری سے اور حرکت طبعی اور قسری مادہ کی اس برہان سے باطل ہوئی تو مادیین کے خزانہ میں کوئی صورت حدوث حوادث اور وجود تنوعات عالم کی باقی نہیں رہی اور

مادیین کی خیالی دنیا کا خاتمہ ہو گیا اور جب مقدمات برہانی سے یہ ثابت ہوا کہ محض مادہ کی حرکت سے عالم میں حوادث کا وجود اور تغیرات کا ظہور محال ہے اور حوادث کا وجود عالم میں بدیہی ہے تو یہ ثابت ہوا کہ مادہ سے برتر خدا سے قادر مختار کا وجود ضروری ہے جس کے ارادہ سے حوادث کا حدوث اور تنوعات عالم کا وجود ہے اور وہی مطلوب ہی یہ ہر ہاں خدا سے نیچر سے اون مادیین کے ساکت اور عاجز کرنے کے لئے عطا ہوئی ہے جنکو دعویٰ تحقیق ہے ایک اور طریقہ سے کل مادیین کا دعویٰ باطل ہے۔ بیان اسکا یہ ہے کہ کل مادیین کا دعویٰ دو قضیوں کی صحت پر موقوف ہے۔ اول قضیہ یہ ہو کہ ذرات قدیم ہیں اور اون کو ادراک و شعور ہے اور اپنے ارادہ و اختیار سے حرکت کرتے ہیں جس سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں مگر تغیرات حادث ہیں جیسا کہ ایک گروہ مادیین کا قول ہے۔ دوسرا قضیہ یہ ہو کہ مادہ عالم اور اسکی استعداد قدیم ہی مگر تغیرات و تنوعات عالم سب کے سب حادث ہیں اور مادہ میں کسی طرح کا عقل و ادراک نہیں ہے صرف ذرات کی حرکت طبعی اضطراری سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور مادہ کی حرکت اضطراری اور قوانین قدرت سے جنکی علت وہی مادہ ہی اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہے جو مشاہدہ میں یہ جیسا کہ

جمہور مادیین کا قول ہی اور تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہے ان دونوں قضیوں کے باطل
 ہونے کی وجہیں یہ ہیں اول قضیہ میں وجہ ہی باطل ہے کہ ذرات کا محض تشو واداک عالم کے وجود
 کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ نامتناہی علوم کی ہر ذرہ کے لئے حاجت ہی اور وہ
 محال ہی جیسا کہ پہلے اس سے ہم نے ثابت کر دیا ہے اور دوسرا قضیہ اس وجہ سے
 باطل ہے کہ حوادث عالم کا وجود فاعل موجب قدیم کا فعل قرار پاتا ہے اور فاعل
 موجب سے حادث کا وجود محال ہی اس لئے کہ فاعل موجب کا اپنے اثر سے ایک وقت
 چھوڑ کر دوسرے وقت اثر کرنا محال ہی یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ فاعل موجب اپنی اثر سے
 ایک وقت باز رہے اور اثر نہ کرے پھر دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ اور گھاس
 جب باہم ملاقات کریں تو یہ نہیں ہو سکتا کہ آگ وقت ملاقات نہ جلائے اور
 ایک مانہ گزرنے کے بعد جلائے اور جب یہ مقدمہ ثابت ہوا کہ جب علت ایسی
 ہوگی کہ وہ اپنے فعل و اثر میں مجبور ہے تو اس کا فعل و اثر اس کے ساتھ ہوگا اگر علت
 قدیم ہی تو معلول بھی قدیم ہوگا اور اگر علت حادث ہی تو معلول بھی حادث ہوگا۔
 اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہیں کہ مادہ اور اس کی متعدد علت قدیم ہی اور جمیع تغیرات عالم
 مثل تنوع انواع نباتات و جمادات و حیوانات اور اس کے معلول ہیں تو یہ ضرور ہی
 کہ جمیع تغیرات عالم بھی قدیم ہوں مگر جب تغیرات عالم قدیم نہیں ہیں تو یہ ثابت ہوا
 کہ مادہ اور اس کی استعداد بھی قدیم نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے اور جب یہ اور اس کی
 استعداد قدیم نہیں ہے تو یہ ثابت ہے کہ اول علت عالم واجب الوجود صاحب قدرت

واختیار ہی اور وہی مطلوب بالذات ہی مختصر عبارت میں بیان میں لیل کا یہ ہے
 کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو اسکی استعداد بھی قدیم ہوگی اور اگر اسکی استعداد قدیم
 ہوگی تو تمام تنوعات جو مادہ کے معلول ہیں قدیم ہونگے لیکن تمام تنوعات
 قدیم نہیں ہیں پس یہ ثابت ہوا کہ مادہ قدیم نہیں ہی اور مادین کا یہ دعویٰ
 اس برہان سے باطل ہے کہ مادہ پر شعور ہی جو اپنی افعال میں مجبور ہی حوادث کا وجود
 ہوتا ہی کیونکہ اس حالت میں مادہ موثر موجب اپنے فعل میں بے اختیار ہوگا اور
 ہر وہ شے جو فاعل موجب ہو اس سے صدور حوادث محال ہی بیان اس برہان کا
 یہ ہی کہ اگر موثر موجب صدور حوادث جائز ہو تو دو امروں سے خالی نہ ہوگا
 یا موثر موجب حادث کا صدور بلا واسطہ حادث ہوگا یا بواسطہ حادث ہوگا
 اگر بلا واسطہ حادث ہوگا تو لازم آویگا کہ موثر موجب اپنی فعل سے کسی وقت میں باز رہی اور یہ
 محال ہی جیسا کہ بیان ہوا اور اگر صدور حادث کا کسی حادث کو واسطہ سے ہوگا تو ہم
 اس حادث کے واسطہ میں یہاں تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ بھی
 محال ہی یہ برہان ثبوت قدرت و اختیار خدا میں بلا حاجت اثبات حدوث عالم ہی
 مگر اس برہان کو اثبات حدوث عالم میں نہیں پہنچے استعمال کیا ہو کہ اس برہان سے
 حدوث عالم بھی بمقابلہ مادین کے ثابت ہی اور دلیل مادہ عالم کے
 حادث ہونے کی یہ ہی کہ مادہ کے لیے صورت لازم ہی جیسا کہ ظاہر ہی کہ مادہ کو جگہ کا
 گھیرے رہنا ضروری ہی اور وہی صورت ہی پس مادہ کا کسی صورت خالی ہو کر

یا یا جانا ممکن نہیں ہے حتی کہ مادین بھی کہتے ہیں کہ مادہ پر اول وجود میں لے کر سب
 صورتوں سے بسیط سی بسیط صورت میں تھا جو صورتیں اب تک حاصل ہوئی ہیں
 پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی وقت میں بھی مادہ صورت کے خالی نہ تھا اور کسی
 نہ کسی صورت میں مادہ کا ہونا ضرور ہے اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ مادہ کی
 صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں پس جب مادہ کا صورت کے خالی نہ رہنا اور اس کا
 صورت تبدیل کرنا ضرورت عقل اور مسلمات خصم سے ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ
 صورت جو سب سے پہلے فرض ہوئی ہے اگر قدیم ہی تو قدیم کا زوال محال ہی اس لیے کہ
 زوال عدم کا قبول کرنا ہی اور قدیم کا عدم کو قبول کرنا محال ہے کیونکہ کسی شے
 کے قدیم ہونے کا انحصار دو ہی صورت میں ہے یا قدیم کا قدیم ہونا اور اس کا لازم
 ذات ہو گا اس صورت میں وہ قدیم بالذات ہو گا اور ظاہر ہے کہ قدیم بالذات
 زوال جسکی ہریت عدم کا طاری ہونا ہی محال ہی اس لیے کہ لازم آوے گا کہ لازم ذات
 ذات سے جدا ہو جائے اور لازم ذات کا ذات سے جدا ہونا محال ہی یا قدیم ہونا
 اور اس کا بالضرر ہو گا اس حالت میں بھی اوپر عدم کا طاری ہونا محال ہو گا
 کیونکہ وہ قدیم بالذات ضرور مستند ہو گا اس لیے اگر قدیم بالذات مستند نہ ہو گا
 تو دور یا تسلسل لازم آوے گا اور محال ہیں اور جب ہ وہ قدیم بالذات مستند ہو گا تو
 قدیم بالضرر کی نفی سے قدیم بالذات کی نفی لازم آوے گی کیونکہ جس طرح علت کے
 وجود پر معلول کا وجود واجب ہے اسی طرح معلول کی نفی سے علت کی بھی

نفی ضرور ہی اور قدیم بالذات کی نفی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔
 پس ہم کہتے ہیں کہ وہ صورت جو بسیط ہے بسیط نسبت پہلے فرض ہوئی ہے
 جب اس کا زوال محال ثابت ہوا تو بعد کی صورتوں کا وجود محال ہوگا
 اور جب صورتوں کا زوال بدیہی امر ہے خواہ سبب و سکا قانون تدریجی ہو
 یا اور کوئی قانون فطرت ہو تو یہ ثابت ہوگا کہ سب صورتیں حادث ہیں
 اور جب مادہ صورت سے خالی نہیں رہتا تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ جو کچھ
 حادث سے خالی نہ رہے وہ بھی حادث ہی مختصر عبارت میں بیان
 اس بہان کا یہ ہے کہ اگر مادہ جو کل صورتوں کے لئے ملزوم ہو قدیم ہوگا
 تو یہ سب صورتیں بھی جو اس کے لئے لازم ہیں قدیم ہونگی کیونکہ لازم کا
 اپنے ملزوم سے جدا ہونا محال ہو لیکن یہ صورتیں اس دلیل سے کہ عدم کو
 قبول کرتی ہیں قدیم نہیں ہیں پس مادہ بھی قدیم نہیں ہے۔ پھر تین کہتا ہوں
 کہ مادہ کی ناتناہی صورتیں مادہ میں نے فرض کی ہیں مگر ناتناہی صورتوں کا
 وجود بربان تطبیق و تضایف سے محال ہے یعنی اگر مادہ کی ناتناہی صورتیں
 فرض ہونگی تو امور موجودہ بنائیں تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب
 کل صورتوں کا مجموعہ حادث ہوگا تو مادہ کا حادث بھی واجب ہے کیونکہ صورت مادہ کے لیے لازم ہے اور لازم
 شے کی شے سے جدائی محال ہے اور جبکہ برابری قطعاً ہی حدود اجسام بلکہ حدوث کل ممکن ثابت ہوا
 اور مکرر صانع عالم کے کل شہادت اس مختصر کتاب میں لائل قوی سرور کو دیکھو تو اس مقام پر اپنا

بعض مصالح کا ذکر بعض حکماء کے بیان کے موافق مجھے مناسب معلوم ہوا جس سے
 بہترین انتظام عالم ہر صاحب فکر کے نزدیک ثابت ہوتا ہی اور وہ اس بات کی روشن
 دلیل ہو کہ مادہ مضیف ناقص ہو بن دخل و تصرف قادر مختار بلکہ بدون حکومت
 حکیم کامل عالم تمام مفاسد و مصالح عالم کے لئے بڑے عالم کا وجود اور اس
 عمدہ ترین انتظام ہو اس کی بقا کسی عاقل کو نزدیک لیکن نہیں ہی بیان اس کا مجملایہ ہی
 کہ حکیم بکتا شیخ ابو علی ابن سینا نے کتاب شفا میں ذکر حالات غایت جناب
 احدیت میں بیان کیا ہے کہ جب علم حق تعالیٰ نے نظام خیر کے ساتھ ایسے ہی
 جسمیں کسی طرح کا نقص نہیں ہو اور یہی علم خارج میں سبب و علت وجودیہ
 پس انتظام عالم بوجہ کمال موافق مصلحت عام واقع ہوا ہی جس سے بہتر انتظام
 ممکن نہیں ہو اس سے بہتر انتظام کیا ہو سکتا ہی کہ موجودات عالم میں سے جو
 حالت جس شے کے لئے مناسب سمراوار ہی وہ حالت اس شے میں واقع ہی
 مثلاً اگر وہ موجود فاعل ہی تو جو حالت مناسب فاعلیت ہو وہ اس میں موجود ہی
 جس سے بخوبی فاعلیت کو انجام دے رہا ہی اور اگر وہ موجود منفعل ہی تو جو
 حالت اس کی انفعال کے لئے مناسب ہو وہی اس میں موجود رہے اگر وہ موجود
 قابل مکان ہی تو اس کو ایسا مکان ملا ہی کہ جو اس کو لائق ہی یعنی وہ مکان نہ
 ایسا تنگ ہو کہ وہ اس میں نہ سما سکے نہ ایسا وسیع ہو کہ حجم اس کا اس میں بدستما
 ہو جائے اور جو اشیاء زمانی ہیں یعنی ان کا تعلق زمانہ سے ہی تو ان کو ایسا زمانہ

ملای کہ وہ اونکے طبیعتوں اور مصلحتوں کے موافق ہی یعنی ایسے زمانہ میں موجود ہوں گے
 کہ جو اسکی مصلحتوں کے موافق ہی اور اگر وہ موجود قابل اصداہ ہی تو برابر
 صدیقین میں تقسیم ہی یعنی اگر اسوقت ایک خد سے وہ متصف ہی تو دوسرے وقت
 دوسری خد سے اسی کے مساوی متصف ہونے کے لیے آمادہ ہی اور ہمیں
 استعداد آمدگی ہوتی ہی ضرور ہے کہ وہ کسی نہ کسی وقت قوت سے فعل میں
 آجائے اور ہر موجود کے لیے ایسے شرائط و اسباب مہیا ہوں کہ جو اس کے
 مناسب ہوں اور اگر کسی موجود کے کمال میں کسی نقصان رسان شے کی وجہ سے
 کوئی نقصان آجائے تو اس موجود میں ایسی قوت بھی خد نے پیدا کی ہے کہ
 جب وہ نقصان رسان اس سے دور ہو جائے تو وہ قوت اپنی ذاتی طبیعت سے
 پھر اسی کمال پر اسکو قائم کر لے گی اُس شے سے جس سے عناصر بسیط کو قبول
 اثر پر آمادہ کیا تاکہ انکا امتزاج ہو کر ایک مزاج حاصل ہو اور بسبب اسی امتزاج
 کے صورتیں مرکبات کی پیدا ہوں اور بقاء عالم بحسب نوع ممکن ہو جاوے اسی لیے
 جس چیز کو یا جس شخص کو جس طرح کے اسباب لائق اس کے بقاء کے تھے وہی
 اسباب عطا فرمائے اور جس نوع کا باقی رہنا اسکی نوعیت کے مناسب تھا اسکی لیے
 ویسے ہی اسباب مہیا فرمائے جس سے افراد اس نوع کے پیدا ہوئے جس سے
 بقاء نوع ہو اور اسی ترتیب و انکے حصوں میں اور اول حصوں کو مرتبہ میں
 پیدا کی جو اس کے مناسب تھے جس سے اس موجود کا وہ حصہ جو اسکو ملنا چاہی

تھما لگیا مثلاً مکان عنقریب کو مجاور فلک قرار دیا کیونکہ اگر عنقریب ناری
سولے مجاورت فلک کو اور کسی جگہ ہوتا تو بسبب حرارت کے وہ بھی
گرم ہو کر نار ہو جاتا اور باعث دُکھنی حرارت کا ہو کر تمام عناصر پر غالب
ہو کر فساد پیدا کرتا اور سب کو جلا دیتا اور جب کہ ترکیب موجودات کو وسطی
ایک خشک و سخت جوہر کی ضرورت تھی تاکہ وہ موجود ایک زمانہ معتد بہ یعنی
اپنی عمر طبعی تک باقی رہے اور جلد تحلیل نہ ہو جائے بلکہ اپنی حد کمال تک
پہنچ جائے اسلئے زمین کا مکان وسط قرار دیا کیونکہ جب مکان زمین وسط
میں ہوگا تو حرکت فلک سے بھی دور رہیگا اور غلبہ حرارت سے محفوظ رہے گا جو
فساد اور مرکبات کی خرابی کا باعث نہ ہوگا اور جب دریا میں حیوانات کا وجود
موافق مصلحت عام تھا اور ان حیوانات کو تہید اور زمین و دونوں کی
ضرورت تھی اسلئے پانی اور زمین کا مکان ملا ہوا قرار دیا اور چونکہ ہوا اکثر
مرکبات خاص کر حیوانات کی بقا کے واسطے ضروری ہو اسلئے لازم ہوا کہ
ہوا کا مکان زمین اور پانی و دونوں سے متصل ہو اور بعض موجودات کے لئے
یہ ضرورت تھی کہ وہ صاف زمین پر رہیں کیونکہ پانی میں ان کی زندگی باقی
نہیں رہ سکتی اس واسطے ضرورت ہوئی کہ کچھ زمین پانی سے صاف رہے تاکہ
ان موجودات کی زندگی باقی رہے اور اسی بقا حیات کے لئے ہوا میں
گہمی اور تہی دونوں شریک کی گئیں کہ یہ دونوں مناسب حیات ہیں اور

جب کہ تاثیر کو اکب حصول متزاج و تربیت موجودات کے لئے ضروری تھی اور انکی تاثیر بوسیلہ شعل کے ہوتی ہو خصوصاً تاثیر آفتاب و مہتاب کی تو لازم ہوا کہ جو عناصر درمیان زمین و آسمان کے حائل ہیں شفاف ہوں تاکہ ان میں وہ شعاعیں بخوبی نفوذ کر سکیں اور زمین کا کثیف ہونا لازم ہوا تاکہ شعاعیں اس پر ثابت ہوں اور تمام اجرام فلکی روشن نہ ہوئے تاکہ افعال و تاثیرات انکے تمام موجودات اور ہر زمانہ میں یکساں نہ ہوں بلکہ روشنی مخصوص ستاروں سے کی گئی۔ اور شفاف دوسری چیزیں ہوں تاکہ انکی شعاعیں ان میں نفوذ کریں اور کو اکب ساکن اس واسطے نہ ہوئے کہ ایسا نہ ہو کہ جہاں وہ ساکن ہیں وہاں انکی شعاعیں زیادہ ہو کر سبب کثرت باعث فساد ان مقامات کا ہو جاوےں جہاں انکی تاثیر پہنچی ہو اور جہاں انکی تاثیر دوسرے اوقات میں پہنچنا چاہیو وہاں ان اوقات میں تاثیر نہ پہنچنے سے فساد نہ ہو جاوے اسی کو اکب کو متحرک کیا تاکہ انکے تاثیرات سب جگہ پہنچتے رہیں اور سب جگہ کی اصلاح ہوتی رہے اور حرکت طلوع و غروب کو اسطرح سیر کیا کہ اگر حرکت طلوع و غروب کی بطنی ہوتی تو وہی فساد ہو جاتا جو ستاروں کے سکون میں لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر یہ حرکت طلوع و غروب کی محض سیر یا اور طول میں ہوتی تو ایک اثرہ کے مقابل ہوتی اور اسکی تاثیر ان مقامات پر جو اس دائرہ کے مقابل ہیں زیادہ ہوتی اور دوسری جگہ اسکی

تائیر نہ ہو پختی اور باعث سب کے فساد کا ہو جاتی بلکہ ہر سیارہ کو ایک خاص حرکت دی گئی تاکہ اطراف عالم میں گردش کر کے اپنی تاثیرات کو تمام عالم میں موافق ضرورت عالم کے پہونچا دیں اور اثر ان کا عام ہو جائے اسی طرح سے اگر آفتاب کی حرکت مخصوص نہ ہوتی تو یہ چاروں فصلیں بیضے گرمی جاڑہ خزاں بہار جو آپس میں مختلف ہیں کیونکر ہوتیں اسی وجہ سے آفتاب کی حرکت سریع ہوئی کہ شتا و صیف و ربیع و خریف کی فصلیں موجود ہوں اسی وجہ سے شمس فصل سرمایہ میں جانب جنوب میل کرتا ہی اور بلاد شمال جو کہ معظم مہموہ ہو اوس میں سردی غالب ہو جاتی ہی اور اسی سردی کے باعث سے زمین کا اندر حصہ طوبات ہو جاتا ہی اور گرمی میں آفتاب کا میل شمال کے بلاد کی جانب ہوتا ہی تاکہ زمین پر گرمی لپٹ کر وہ رطوبات جو زمینی میں پیدا ہو ہیں حیوانا اور نباتا کی غذا ہو جاوین اور جب وہ رطوبات صرف غذا ہو جاتی ہیں یا خشک ہو جاتی ہیں تو پھر فصل جاڑے کی آجاتی ہی اور اسی طرح زمین پھر بسبب سردی کے اون رطوبات کو جمع کر لیتی ہی اسی طرح ماہتاب کی تاثیر کی حالت ہو کہ بدربیت سے گرمی اور تحلیل شروع ہوتی ہی اور بہالیت سے تبرید و تطیب شروع ہوتی ہی اسی وجہ سے آفتاب و ماہتاب کا میل ایک فصل میں ایک کی جانب نہیں ہوتا بلکہ اگر آفتاب کا میل جانب جنوب بہتا ہو تو ماہتاب کا میل جانب شمال ہوتا ہی کیونکہ اگر دونوں کا میل ایک ہی جانب ہوجائے تو دوسری

جانب کی تبدیل نہ ہو سکے اسلئے جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو قمر جنوبی ہوتا ہی تاکہ کثرت برودت یا حرارت سے مزاجوں کی تبدیل میں نقصان نہ آئے اور ذی حیات خلقت کو نقصان نہ پہنچے اسی طرح سورج جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو اوسکا گذر سمت راس مسمورہ پر ہوتا ہی اسواسطے اوسکے اوج کو شمالی کیا تاکہ قریب میل آفتاب و قریب سافت آفتاب یہ دونوں جمع نہ ہو جاویں اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونوں سبب جمع ہو کر باعث افراط حرارت ہو جاتے اور آفتاب جنوبی ہونے کے وقت سمت راس مسمورہ سے بعید ہو جاتا ہی اسواسطے اوسکی پستی جانب جنوب مقرر ہوتی تاکہ بعد سافت اور بعد میل مجتمع ہو کر انقطاع اثر حرارت نہ کریں اور جس طرح اکی تدبیر آفتاب کی حرکات کی نسبت بیان ہوئی ہر ہر ستارہ میں اسی طرح اکی رعایت کی گئی ہی اونکے میل جنوبی و شمالی اور بلندی و پستی اور جمع اور تفکات اور تمام اوضاع و احوال میں تدبیر میں موجود ہیں جیسا کہ اون کے حرکات کے دیکھنے اور اونکے قریب بعد و میل کی جانب لحاظ کرنے سے فہم میں آتا ہی۔

چھتر شیخ نے اوسی کتاب میں لکھا ہی کہ یہ امر جاننا چاہیے کہ اس طرح سے موجودات کا عالم واقع ہونا یعنی ہر ہر واحد فلک کا اور سیاروں کا اس طرح اپنے اپنی مقامات پر جیسا کہ چاہیے موافق مصلحت عالم باعتبار کمی و زیادتی

و قریب بعد موجود ہونا اور بہترین انتظام سے اونکا سکون حرکت کرنا
بدون خدائے مدبر عالم کے ممکن نہیں ہی کیونکہ قوت عقل بشری اور انتظام
کے سمجھنے میں قاصر ہی اور جب قدر غایات اور منافع اونکے معلوم ہو تو بہت
وہ بہت تھوڑے ہیں پھر یہ کلام تو کلیات جہرام بسیط میں تھا اور تدبیر امر
مربکات و منافع اعضاء و قوائے حیوانات و نباتات میں بہت سی کتابیں لکھی
گئی ہیں اور بہت سے مجلدات کتب ہیں باوجود اسکے وہ اس قدر قلیل ہی جسکی نسبت
غیر معلوم منافع سے ایسی بھی نہیں ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہوتی ہو۔ انتہی بعد اس قدر بیان
میں آتا ہوں کہ جو شخص کچھ بھی عقل رکھتا ہو گا اور وہ اور مصالح میں فکر کرے گا جو عالم میں
ہر شخص کے پیش نظر ہیں یا کوئی عالم و ذکی اور ہیشمار حکیمانہ قواعد میں نظر کرے گا
جن سے عالم مرتبط اور اسل استحکام سے منظم ہی جو علوم فلکیات و نباتات و طبقات الارض
و تشریح حیوانات سے ظاہر ہوئے ہیں تو کیا وہ اس شہد کو خیال باطل نہ سمجھے گا
کہ ایسے اجسام بے حقیقت کی محض حرکت سے جنکو کیرے کے برابر بھی شعور نہیں ہی اور بعض
قوانین طبعی مثل انتخاب نطرت اور قانون وراثت و انتقال بنائے سے جن کو اپنے
وجود کی بھی خبر نہیں ہی اور ان سے ان عجیب و غریب انتظامات کا اسل استحکام سے
وجود ممکن ہی جن کو دیکھ کر ہر شخص کی عقل دنگ ہو جاتی ہو۔

تم الکلام الاول و سیتلوہ الکلام الثانی بعون و اہل المطالب المانع
اول بار نامی پریس لکھنؤ ماہ جنوری ۱۹۰۵ء عیسوی میں طبع ہو

۳۹۵۵.۱

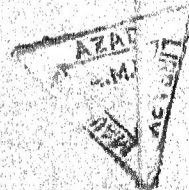
۳۹۵۵.۱

This book was taken from the Library on the date last stamped. A fine of 1 anna will be charged for each day the book is kept over time.

27 AUG 40

13 SEP 41

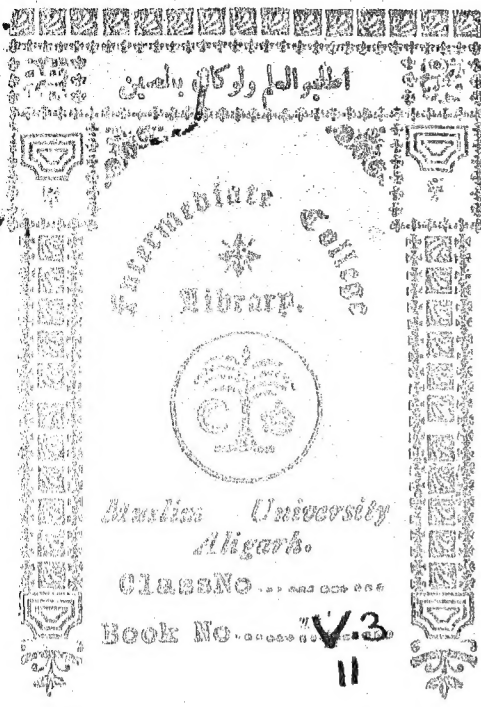
15 FEB 42



۵۱۴

URDU STACKS





5/11/1961

URDU STACKS

514

517-D

2 AUG 41

1370

1961

کتابخانه اسلامی

کتاب

تاریخ

Date	No.	Date	No.

Extract from the
RULES of the
LYTTON UNIVERSITY,
MUSLIM ALIGARH.

The under mentioned shall be eligible to take books the Library:-

A. Members of the Court.

B. Members of the University teaching staff, including the Librarian.

C. Students on the rolls of the University.

D. Other persons, whether connected with the University or not, who have obtained special permission of the Vice-Chancellor on deposit of Rs. 25.

2. The maximum number of books that may be borrowed at any one time is-

(A & B) 15 volumes

(C) 10 volumes

(D) 4 volumes

4. Books may be retained by—

(A & B) 14 days

(C & D) 14 days

5. Books lost, injured or defaced by any other borrowers must be replaced or the price paid.

6. A book belongs to a series and a single volume is not procurable the whole series must be replaced.